اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ
۱۳-ای، شاہ عالم مارکیٹ لاہور (پاکستان)

طابع — اخلاق حسین ڈائرکٹر

ناشر — اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ
۱۳-ای شاہ عالم مارکیٹ لاہور

مطبع — اللہ والا پرنٹرز - لاہور

اشاعت

پہلی تا چوتھی: مئی ۱۹۷۵ء تا جون ۱۹۷۶ء — ۶۱۰۰

پانچویں — جنوری ۱۹۷۷ء — ۱۰۰۰

قیمت اعلیٰ ایڈیشن — ۵۰-۱۵ روپے
پلاسٹک کور — ۲۵-۱ روپیہ
} ۷۵-۱۶ روپے

فہرست مضامین

ے

فقہی مسائل

اختلافی مسائل

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

عرضِ ناشر

اس سے قبل اس کتاب کے دو حصّے پیش کیے جا چکے ہیں ۔ اب اس کا حصّہ سوم پیشِ خدمت ہے ۔

اس کتاب میں آپ کو عالمِ اسلام کے مایہ ناز عالم مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کے قلم سے زندگی میں پیش آنے والے ایسے اکثر سوالات و مسائل کا تشفی بخش جواب ملے گا جو جدید تہذیب نے پیدا کیے ہیں اور جن کا حل دوسری کتب میں مشکل ہی سے مل سکتا ہے ۔

فقہی احکام کو جدید حالات پر صحیح ترین شکل میں منطبق کرنے کی جو خداداد صلاحیت و بصیرت مولانا موصوف کو حاصل ہے اس کی یہ کتاب پوری طرح آئینہ دار ہے ۔

ہمیں اُمید ہے کہ قارئین کے لیے یہ کتاب زندگی کے ہر مرحلہ پر ایک بہترین رہنما ثابت ہو گی اور اتنا ذخیرۂ علم فراہم کر دے گی کہ اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہ رہے ۔

لاہور ۔ جون ۱۹۶۵ء

اخلاق حسین ۔ ڈائریکٹر
اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ ۔ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

پچھلے کئی سال میں رسائل و مسائل کے عنوان سے ترجمان القرآن میں لوگوں کے جو سوالات اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کے جوابات شائع ہوتے رہے ہیں ان کو اب فائدۂ عام کے لیے یکجا شائع کیا جا رہا ہے۔ ان میں مختلف تمدنی، سیاسی، معاشی، علمی اور مذہبی مسائل پر ناظرین کو بکثرت ایسے سوالات کے مختصر اور دوٹوک جوابات مل جائیں گے جو عام طور پر لوگوں کے ذہن میں کھٹکتے ہیں۔ بعض سوالات اور جوابات اس مجموعہ میں ایسے بھی ہیں جو بظاہر قصۂ ماضی معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن بہرحال ان کی ایک تاریخی قدروقیمت بھی ہے اور علاوہ بریں ان میں بھی بہت سے ایسے اصولی مسائل کی توضیح ہو گئی ہے جن سے کبھی نہ کبھی کسی مسلمان آبادی کو سابقہ پیش آ سکتا ہے۔

ہر مضمون کے اختتام پر اس کی تاریخ اشاعت درج کر دی گئی ہے تاکہ لوگ اس کے تاریخی پس منظر کو اچھی طرح سمجھ سکیں۔ لیکن تاریخ اشاعت درج کرنے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس مجموعہ کا ہر مضمون ترجمان القرآن کے اس مضمون کی لفظ بلفظ نقل ہے جس کا حوالہ اس کے نیچے درج کیا گیا ہے۔ دراصل اس مواد کو ترتیب دیتے وقت جگہ جگہ عبارات میں ضروری اصلاحیں، ترمیمیں اور توضیحیں بھی کی گئی ہیں اور بعض مقامات پر اضافے بھی کر دیے گئے ہیں۔

مرتب

۳۰ جون ۱۹۵۱ء

تفسیر آیات

و

توضیح احادیث

تاویلِ قرآن کے صحیح اصول

(امریکہ کی ٹفٹس یونیورسٹی (Tufts University) کے ایک پروفیسر نے چند سوالات اس درخواست کے ساتھ بھیجے تھے کہ ان کا مفصل جواب دے کر اُن مشکلات کو رفع کیا جائے جو انہیں فہم قرآن کے معاملہ میں پیش آرہی ہیں۔ یہ سوالنامہ اور اس کا جواب درج ذیل ہے۔)

سوال:۔ اسلام کو سمجھنے کی کوشش میں جس مسئلے کو میں نے سب سے زیادہ پریشان کن پایا وہ قرآن کی تاویل و تعبیر کا مسئلہ ہے۔ ذیل کے سوالات میں نے اس غرض کے لیے مرتب کیے ہیں کہ اس معاملے میں میرے ذہن کی اُلجھن کو صاف کیا جائے۔ میں نے ایک مخصوص مسئلے کو اپنے سوالات کا محور صرف اس لیے بنایا ہے کہ تاویلِ قرآن کے اصولوں کو جاننے کے ساتھ یہ بھی معلوم کر سکوں کہ مخصوص مسائل پر ان اصولوں کا اطلاق کس طرح ہوتا ہے۔

قرآن کہتا ہے: "دین میں کوئی جبر نہیں ہے" (البقرہ آیت ۲۵۶) اس پر حسب ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) کیا ایران میں بہائیوں کا استیصال اس آیت کے خلاف نہیں

ہے؟ اگر نہیں ہے تو کیوں؟ کیا پاکستان میں قادیانیوں کے خلاف ہنگامے اس آیت کے خلاف نہ تھے؟ اگر نہ تھے تو کیوں؟

(۲) اکراہ کا مطلب کیا ہے؟ کیا یہ لفظ قہر (Coercion) سے زیادہ وسیع نہیں ہے؟ اگر موجودہ زمانے کی ایک ریاست میں مسلمانوں کو ٹیکس میں رعایات ملیں یا شہریت کے زیادہ فوائد حاصل ہوں تو کیا یہ بھی غیر مسلموں کے حق میں اکراہ نہ ہوگا؟ یقیناً ایک ایسا تاجر جو تھوڑے منافع پر کام کر رہا ہو، اپنی روزی محفوظ رکھنے کے لیے ایسے حالات میں اسلام قبول کرنے پر مجبور ہو سکتا ہے۔

(۳) کیا یہاں لفظ "دین" اپنے عام و وسیع تر معنوں کی بہ نسبت محدود تر معنوں میں استعمال ہوا ہے؟

(۴) اس آیت کا ایک مفسر کہتا ہے کہ "مسلمانوں کو ہدایت کی جا رہی ہے کہ جب ان کے ہاتھ میں اقتدار ہو تو انہیں اس اصول کی پیروی کرنی چاہیے کہ دین میں جبر سے کام نہ لیا جائے" یہ مفسر اس آیت کے حکم کو صرف اس حالت کے لیے کیوں مخصوص کرتا ہے جب کہ مسلمان اقتدار رکھتے ہوں؟ کیا آپ اس تاویل سے اتفاق کرتے ہیں؟

(۵) اگر آپ کو بھی اس سے اتفاق ہے تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اس وقت تک جبر سے کام لے سکتے ہیں جب تک کہ انہیں اقتدار حاصل نہ ہو جائے؟

(۶) اگر ایک اسلامی ریاست میں ایک مرتد واجب القتل ہے تو پھر کیا یہ دین میں جبر کا استعمال نہیں ہے؟

قرآن کہتا ہے "وہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی۔ اس کی کچھ آیات محکم ہیں اور وہی کتاب کی اصل و بنیاد ہیں، دوسری متشابہات ہیں۔ سو جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ اس کتاب کی اُن آیات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں جو متشابہ ہیں تاکہ فتنہ پیدا کریں اور ان کو معنی پہنائیں۔" (آل عمران۔ آیت ۷)

(۷) کیا یہ صحیح ہے کہ آیاتِ محکمات سے مراد وہ آیات ہیں جن کے معنی صاف اور صریح ہیں، اور اس بنا پر ان کی تاویل و تعبیر کی حاجت نہیں ہے؟ اگر یہی بات ہے تو کیا یہ فرض کر لیا جائے گا کہ ان کے معنی سب لوگوں پر واضح ہیں؟ اور کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ سب لوگ ایک ہی طرح سوچتے ہیں اور ایک ہی درجے کا تعقل رکھتے ہیں؟

(۸) کیا آیت "لا اکراہ فی الدین" محکم ہے؟ اگر نہیں ہے تو پھر ایسی آیتوں کی نشان دہی کیجیے جو قطعی طور پر صریح الدلالت ہیں۔

(۹) سورۂ نساء کی تیسری آیت جس میں تعددِ ازدواج کی اجازت مذکور ہے محکم ہے یا متشابہ؟ اگر وہ محکم ہے تو اس کے معنی میں اتنا اختلاف کیوں ہے اور اس کی اتنی مختلف تاویلیں کیوں کی جاتی ہیں؟ اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہو کہ اس کے معنی بالکل صاف ہیں تو کیا اس

کی کوئی ضرورت ہے کہ وہ حدیث کی طرف رجوع کرے؟

واضح رہے کہ ہمیں بجائے خود تعدّدِ ازواج کے مسئلے سے دلچسپی نہیں رکھتا، بلکہ یہاں زیرِ بحث قرآن کی تاویل کا مسئلہ ہے۔)

(۱۰) جب قرآن کی مختلف آیات ایک ہی موضوع سے متعلق ہوں اور ان کا مضمون ایک دوسرے سے مختلف پایا جائے تو ایک آدمی کس طرح فیصلہ کرے کہ ان میں سے کون سی آیت کس کی ناسخ ہے؟ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ایک آیت بعد میں نازل ہوئی ہے تو کیا یہ بات اسے ناسخ قرار دینے کے لیے کافی ہے؟ اگر یہ صحیح ہے تو کیا قرآن کو تاریخ نزول کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب کرنا مفید نہ ہوگا؟

(۱۱) کیا ایک اسلامی ریاست میں افراد کو یہ حق ہوگا کہ اُن میں سے ہر ایک آیات محکمات کے جو معنی خود سمجھتا ہو ان کی پیروی کرے؟ کیا اس کا یہ حق ہوگا کہ ان آیات کی کسی ایسی تعبیر کو ماننے سے انکار کر دے جو اس کی ذاتی تعبیر سے مختلف ہو۔ خواہ وہ حکومت کے مقرر کیے ہوئے کسی کمیشن ہی نے کیوں نہ کی ہو؟ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر سورۂ آلِ عمران کی آیت نمبر ۷ کا فائدہ کیا ہے؟

(۱۲) بائیبل کی کتاب رسولوں کے اعمال (باب ۱۰) میں ہے کہ تمام چار پاؤں والے جانور حلال ہیں۔ بخلاف اس کے بائیبل

کا عہد نامہ قدیم اور قرآن، دونوں بعض جانوروں کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اگر یہ سب کتابیں خدا کی طرف سے بذریعہ وحی نازل ہوئی ہیں تو مسلمان ان کے اس اختلاف کی کیا توجیہہ کرتے ہیں؟ (واضح رہے کہ مجھے کسی خاص قسم کے گوشت کے کھانے یا نہ کھانے سے دلچسپی نہیں ہے بلکہ میں اس تضاد کو واضح کرانا چاہتا ہوں جو کتب آسمانی میں پایا جاتا ہے یا مجھے محسوس ہوتا ہے۔)

(۱۳) تبلیغ کے لیے اسلام کے جوش کو کس طرح حق بجانب ٹھیرایا جا سکتا ہے جب کہ قرآن کہتا ہے کہ مختلف اُمتوں کے لیے خدا نے مختلف طریقے مقرر کیے ہیں اور وہ سب طریقے خدا ہی کے ہیں؟

(۱۴) کیا عالم طبیعی کے متعلق انسان کا روز افزوں علم (بذریعہ طبیعیات، کیمیا، ہیئت وغیرہ) انسان کو قرآن زیادہ اچھی طرح سمجھنے کے قابل بنا دیتا ہے؟

(۱۵) قرآن جگہ جگہ یہودی اور مسیحی کتب کو الہامی کتابوں کی حیثیت سے پیش کرتا ہے، مگر بائبل کے بہت سے علماء اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ کتابیں بعض تاریخی دستاویزیں ہیں جن میں سے بعض کو ایک سے زیادہ مصنفوں نے تیار کیا ہے اور ان کے اندر الہامی ہونے کی شہادت کم ہی ملتی ہے۔ اب کیا قرآن

ان کتابوں کے معاملہ میں وحی و الہام کو کسی مخصوص معنی میں استعمال کرتا ہے؟ کیا بائبل کے علماء کی رائے غلط ہے؟ یا ہم یہ فرض کریں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد یہودیوں اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ میں کوئی تغیر ہو گیا ہے؟

جواب:

قرآن کی تاویل کا صحیح طریقہ

سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ آپ قرآن مجید کی تاویل و تعبیر کا صحیح طریقہ اچھی طرح سمجھ لیں۔ آپ جس آیت کے معنی سمجھنا چاہتے ہوں، پہلے عربی زبان کے لحاظ سے اس کے الفاظ اور ترکیب (Construction) پر غور کریں۔ پھر اسے سیاق و سباق (Context) میں رکھ کر دیکھیں۔ پھر اسی مضمون سے تعلق رکھنے والی جو دوسری آیات قرآن میں مختلف مقامات پر موجود ہیں، ان کو جمع کر کے دیکھیں کہ زیر بحث آیت کی ممکن تعبیرات میں سے کون سی تعبیر ان سے مطابقت رکھتی ہے اور کون سی تعبیر ان کے خلاف پڑتی ہے۔ (اور یہ ظاہر ہے کہ ایک قائل کا کوئی قول اگر دو یا زائد تعبیرات کا متحمل ہو تو اس کی وہی تعبیر معتبر سمجھی جائے گی جو اسی مضمون کے متعلق اس کی دوسری تصریحات سے مطابقت رکھتی ہو)۔ اس حد تک قرآن کا مطلب خود قرآن سے معلوم کرنے کی کوشش جب آپ کر لیں تو اس کے بعد یہ بھی دیکھیے کہ جو شخص دراصل اس قرآن کو پیش کرنے والا تھا اس کے قول اور عمل سے قرآن کی زیر بحث آیت کے مفہوم پر کیا روشنی پڑتی ہے، اور

جو لوگ اس کے قریب ترین زمانے میں اس کے پیرو تھے وہ اس آیت کا کیا مطلب سمجھتے تھے۔

آیت لا اکراہ فی الدین کے معنی

اس اصول ترجیح کے بعد اب میں اس آیت کو لیتا ہوں جسے آپ نے مثال کے طور پر لیا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ "دین میں کوئی جبر نہیں ہے" عربی زبان کے لحاظ سے "دین میں" کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک "دین قبول کرنے یا اختیار کرنے کے معاملے میں"۔ دوسرے "دین کے نظام میں" ان دو تعبیروں میں سے کون سی تعبیر قابل ترجیح ہے؟ اس کا فیصلہ محض اس آیت کے الفاظ سے نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے آپ کو سیاق و سباق کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

جس سیاق و سباق میں یہ آیت آئی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی صفات کا ایک واضح تصور پیش کیا گیا ہے جو مختلف اقسام کے شرک میں مبتلا ہونے والی تمام موجود الوقت مذہبی جماعتوں کے تصور الٰہ سے مختلف ہے، اور اس دین کا بنیادی عقیدہ ہے جس کی طرف قرآن دعوت دیتا ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ "دین میں کوئی جبر نہیں ہے۔ راہ راست گمراہی سے ممیز ہو چکی ہے، اب جو کوئی طاغوت کو چھوڑ کر اللہ پر ایمان لائے، اس نے ایک ایسی رسی تھام لی جو کبھی ٹوٹنے والی نہیں۔ اور اللہ سب کچھ سننے اور جاننے والا ہے۔ جو لوگ ایمان لائیں اللہ ان کا سرپرست ہے، وہ ان کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لاتا ہے۔ اور جو

لوگ کفر کریں ان کے سرپرست طاغوت ہیں۔ وہ ان کو روشنی سے نکال کر تاریکیوں میں لے جاتے ہیں.......“ اس سیاق وسباق میں خط کشیدہ فقرہ صاف طور پر یہ معنی دے رہا ہے کہ اللہ کے متعلق مذکورۂ بالا عقیدہ کسی سے زبردستی نہیں منوایا جائے گا۔ صحیح عقیدے کو غلط عقاید کے مقابلے میں پوری وضاحت کے ساتھ پیش کر دیا گیا ہے۔ اب جو کوئی غلط عقاید کو چھوڑ کر اللہ کو اس طرح مان لے گا جس طرح بتایا گیا ہے، وہ خود فائدہ اٹھائے گا، اور جو ماننے سے انکار کرے وہ آپ ہی نقصان میں رہے گا۔

اس کے بعد آپ پورے قرآن پر ایک نگاہ ڈالیے۔ یہاں آپ دیکھیں گے کہ متعدد جرائم کے لیے سزائیں تجویز کی گئی ہیں، بہت سی اخلاقی خرابیوں کو دبانے کا حکم دیا گیا ہے، بہت سی چیزوں کو ممنوع ٹھیرایا گیا ہے، متعدد چیزوں کو فرض و لازم قرار دیا گیا ہے، اور مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ رسول اور اصحاب امر کی اطاعت کریں۔ ان سب احکام کو نافذ (Enforce) کرنے کے لیے بہرحال کسی نہ کسی طرح کی قوتِ جابرہ (Coercive Power) کا استعمال ناگزیر ہے، خواہ وہ ریاست کی طاقت ہو یا سوسائٹی کے اخلاقی دباؤ کی طاقت۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ”دین میں کوئی جبر نہیں ہے“ کہنے سے قرآن کا منشا یہ ہرگز نہیں ہے کہ اسلامی نظامِ زندگی میں سرے سے جابرانہ قوت کے استعمال کا کوئی مقام ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ دین اسلام کو قبول کرنے کے معاملے میں جبر کا کوئی کام نہیں، جو قبول کرنا چاہے وہ اپنی آزاد مرضی سے قبول

کرے اور جو قبول نہ کرنا چاہے اسے کوئی زبردستی ایمان لانے پر مجبور نہ کرے گا۔

اس مضمون پر مزید روشنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ سے براہِ راست تربیت پانے والے اصحاب کے طرزِ عمل سے پڑتی ہے۔ انہوں نے کبھی کسی غیر مسلم کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا، مگر جو لوگ اسلام قبول کر کے مسلم سوسائٹی میں داخل ہو گئے ان کو اسلامی احکام کی تعمیل پر ضرور مجبور کیا اور اس غرض کے لیے اخلاقی و معاشرتی دباؤ ہی سے نہیں، حکومت کی طاقت سے بھی کام لیا۔ اُن کے زمانے میں بکثرت غیر مسلم اسلامی حکومت کی رعایا بنے۔ انہیں عقیدے اور عبادت اور مذہبی رسوم ادا کرنے کی پوری آزادی دی گئی، اور ان کے شخصی قانون (Personal Law) کو بحال رکھا گیا، مگر اسلامی حکومت کا اجتماعی قانون (Public Law) ان کو بھی اُسی طرح نافذ کیا گیا جس طرح وہ مسلمانوں پر نافذ کیا جاتا تھا۔

یہاں تک میں نے آیت کے اصل مفہوم کی تشریح کی ہے۔ اب میں آپ کے سوالات نمبر ۱ تا نمبر ۹ کا الگ الگ جواب عرض کرتا ہوں۔

قادیانیوں کا معاملہ

(۱) ایران میں بہائیوں کے ساتھ جو معاملہ ہوا اس کے متعلق میرے پاس پوری معلومات نہیں ہیں، اس لیے میں اس پر کوئی اظہارِ رائے نہیں کر سکتا۔ لیکن پاکستان میں قادیانیوں کے معاملے پر آپ کا سوال بحث

غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ یہاں کسی نے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ قادیانیوں کو ملک سے نکال دیا جائے، یا مٹا دیا جائے، یا زبردستی قادیانیت چھوڑنے پر مجبور کیا جائے، یا حقوق شہریت سے محروم کر دیا جائے۔ مطالبہ صرف یہ تھا اور ہے کہ جب وہ بنیادی عقیدے اور مذہبی اعمال اور معاشرتی نظام میں مسلمانوں سے خود الگ ہو چکے ہیں تو اس علیحدگی کو آئینی طور پر تسلیم کر لیا جائے اور انہیں بغیر کسی معقول وجہ کے مسلم سوسائٹی کا ایک حصہ نہ قرار دیا جائے۔ آپ خود غور کیجیے کہ یہ مطالبہ آخر کس منطق کی رو سے قرآن مجید کی زیر بحث آیت کے خلاف پڑتا ہے؟ کیا دین میں جبر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس گروہ کو تمام مسلمان دین سے خارج سمجھتے ہیں، اور جو خود بھی تمام مسلمانوں کو کافر قرار دے کر ان سے عملاً الگ ہو چکا ہے، اسے دین میں داخل تسلیم کرنے پر مسلمانوں کو مجبور کرنا چاہیے؟ رہے وہ فسادات جو مارچ ۱۹۵۳ء میں ہوئے تھے، تو یہ بات بالکل خلاف واقعہ ہے کہ وہ قادیانیوں کے خلاف تھے۔ اُن کو قادیانیوں کے خلاف ہنگاموں (Anti Qadiani' Disturbances) کا نام بالکل غلط دیا گیا ہے جس سے ناواقف حال لوگوں کو خواہ مخواہ یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ یہاں کے عام مسلمان شاید قادیانیوں کو قتل و غارت کرنے پر تُل گئے ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ فسادات حکومت اور عوام کے درمیان اس کشمکش کی وجہ سے برپا ہوئے تھے کہ ایک طرف عوام قادیانیوں کے بارے میں مذکورۂ بالا مطالبہ تسلیم کرانے کے لیے حکومت پر دباؤ ڈالنا چاہتے

ستھے اور دوسری طرف حکومت ان کے اس ایجی ٹیشن کو طاقت سے دبا دینا چاہتی تھی ۔ پس تصادم دراصل حکومت اور عوام کے درمیان ہوا تھا نہ کہ قادیانیوں اور عوام کے درمیان ۔ قادیانیوں کی جان و مال پر عوام نے صرف اُس وقت حملہ کیا جب انہیں یقین ہوگیا (اور اس یقین کے لیے اچھے خاصے وزنی وجوہ تھے) کہ فسادات کے دوران میں پولیس اور فوج کی وردیاں پہن کر بعض قادیانی مسلمانوں کو قتل کرتے پھر رہے تھے ۔

(ملاحظہ ہو تحقیقاتی عدالت کی رپورٹ صفحہ ۱۵۶)

مسلمانوں کے امتیازی حقوق کا معاملہ

(۲) مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ٹیکس عاید کرنے کے معاملے میں کوئی امتیاز اسلامی قانون کے اندر نہیں ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ ابتدائی اسلامی دور میں عملاً غیر مسلم تاجروں سے مسلمان تاجروں کی بہ نسبت زیادہ تجارتی محصول لیا جاتا تھا ، مگر دراصل وہ کسی مستقل شرعی حکم کی بنا پر نہ تھا ، اور نہ اس سے مقصود غیر مسلم تاجروں کو اسلام لانے پر مجبور یا آمادہ کرنا تھا ، بلکہ وہ ایک وقتی تدبیر تھی جو مسلمانوں کو تجارت کی طرف مائل کرنے کے لیے اختیار کی گئی تھی ، کیونکہ اس وقت مسلمان اکثر و بیشتر فوجی اور سول خدمات میں لگ گئے تھے ، اور نو مفتوح ممالک کی پوری معاشی زندگی (تجارت ، صنعت و حرفت ، زراعت وغیرہ) بالکل غیر مسلموں کے ہاتھوں میں تھی ۔ اس پر اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ اس ترجیح کے نتیجہ میں قلیل منافع پر کام کرنے والا تاجر (Marginal Businessman) اپنی

روزی برقرار رکھنے کے لیے مسلمان ہونے پر مجبور ہو سکتا تھا تو میں کہوں گا
کہ آپ کا یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مسلمان ہوتے ہی اس پر زکوٰۃ عاید
ہو جاتی جس کا بار جزیہ اور محصول تجارت کے مجموعے سے زیادہ تھا۔
زکوٰۃ اس کے تمام تجارتی سرمائے اور گھر کے زیورات اور جمع شدہ رقم
پر ڈھائی فی صدی سالانہ کے حساب سے لگتی۔ بخلاف اس کے بڑے
سے بڑے مالدار غیر مسلم کو بھی ۴۸ درہم (تقریباً ۴ ڈالر) سالانہ سے
زیادہ جزیہ نہ دینا پڑتا تھا اور محصول تجارت میں اس کو مسلمان کی بہ نسبت
حد سے حد صرف ۵ فی صد زیادہ دینا ہوتا تھا۔

(۳) اس سوال کا جواب میری ابتدائی تشریح میں گزر چکا ہے۔

اقتدار میں جبر

(۴-۵) جس مفسر کے قول کا حوالہ آپ نے دیا ہے اس کا منشا یہ نہیں
معلوم ہوتا کہ جب تک مسلمان برسر اقتدار نہ ہوں وہ زبردستی اپنے دین
میں لوگوں کو داخل کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں البتہ جب وہ اقتدار حاصل
کر لیں تو جبر کا استعمال چھوڑ دیں۔ بلکہ اس نے آیت کی یہ تفسیر غالباً اس
مفروضے پر کی ہے کہ جبر کا سوال پیدا ہی اُس وقت ہوتا ہے جب کہ کسی
شخص یا گروہ کو کسی دوسرے شخص یا گروہ پر کسی نہ کسی طرح کا جابرانہ اثر و
اقتدار حاصل ہو ورنہ ظاہر ہے کہ ایک غیر مقتدر آدمی سے یہ کہنا بے معنی
ہے کہ تو جبر نہ کر۔ مجھے معاف کیجیے اگر میں یہ کہوں کہ آپ نے اس مفسر کے
قول کا جو اُلٹا مطلب لیا ہے وہ منطق کے لحاظ سے بھی درست نہیں ہے۔

مرتد کی سزا کا مسئلہ

(۶) مرتد کے بارے میں اسلام کا قانون بظاہر اس آیت کے خلاف محسوس ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ اس کے خلاف نہیں ہے۔ آیت کا تعلق اُن لوگوں سے ہے جو اسلام میں داخل نہ ہوتے ہوں۔ انہی کے متعلق یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ انہیں داخل ہونے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس کے برعکس مرتد کے بارے میں اسلامی قانون کا تعلق اُن لوگوں سے ہے جو اسلام میں داخل ہو کر پھر اس سے نکلنا چاہیں۔ ان لوگوں پر جبر کے استعمال کی اصل غرض یہ نہیں ہے کہ اُن کو دین میں رکھا جائے بلکہ یہ ہے کہ اسلامی سوسائٹی کو، جو ریاست کی بنیاد ہے، انتشار (Disintegration) سے بچایا جائے۔ اسلامی قانون جس طرح ایک مسلمان کو اس کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اسلامی ریاست کے اندر رہتے ہوئے علانیہ اسلام کو چھوڑ دے، اسی طرح وہ ایک غیر مسلم ذمّی کو بھی اس کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ ریاست کے حدود میں رہتے ہوئے اُس کی وفاداری سے علانیہ انکار کر دے۔ اور جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی ریاست بھی اپنے اجزائے ترکیبی کے انتشار کو گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتی۔ اس معاملہ میں سب ہی "داخل نہ ہونے والے" اور "داخل ہو کر نکل جانے والے" کے درمیان فرق کرتے ہیں اور دونوں کے ساتھ ایک سا معاملہ کوئی بھی نہیں کرتا۔ کیا امریکی شہریت یا برطانوی قومیت اختیار نہ کرنے والے، اور اختیار کر کے چھوڑ دینے والے کی پوزیشن ایک ہے؟ کیا امریکی وفاق میں شامل نہ

ہونے والی ریاست اور شامل ہو کر نکل جانے والی ریاست کے ساتھ آپ ایک ہی معاملہ اختیار کریں گے؟

محکمات اور متشابہات کے معنی

اب دوسری آیت کو لیجیے جو آپ نے سورۂ آل عمران سے نقل کی ہے۔ اس کے متعلق جو سوالات آپ نے کیے ہیں ان کا جواب طلب کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ آپ "آیات محکمات" اور "آیات متشابہات" کا مفہوم اور ان کا باہمی فرق اچھی طرح سمجھ لیں۔ آیات متشابہات سے مراد وہ آیات ہیں جن میں انسانی حواس سے ماوراء حقیقتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ حقیقتیں چونکہ براہِ راست انسان کے تجربے اور مشاہدے میں نہیں آتی ہیں، اور اس بنا پر انسانی زبان میں ان کے لیے ایسے الفاظ موجود نہیں ہیں جو انہی کے لیے وضع کیے گئے ہوں۔ اس لیے لامحالہ ان کو بیان کرنے میں وہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں جو انسان نے دراصل محسوس اشیاء کے لیے وضع کیے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے لیے زندگی، بینائی، سماعت، گویائی وغیرہ الفاظ کا استعمال، یا اُس کے لیے عرش اور کرسی ثابت کرنا اور یہ کہنا کہ وہ آسمان میں ہے، یا یہ کہنا کہ وہ محبت کرتا ہے یا غضب ناک ہوتا ہے۔ اس طرح کے الفاظ اور اسالیب بیان حقیقت کا ایک مجمل تصور تو دے سکتے ہیں، اور وہی دینا مقصود بھی ہے۔ لیکن ان الفاظ اور بیانات کی مدد سے حقیقت کا پورا پورا تفصیلی تصور حاصل کرنا، اور ان ماورائے حواس حقائق کی پوری پوری کیفیت اور نوعیت (Nature) معلوم

کر لینا بہر حال ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے قرآن ان کی تاویل کی کوشش کرنے والوں کو غلط ذہنیت کا شکار قرار دیتا ہے۔ کیونکہ وہ الفاظ اس کے متحمل ہی نہیں کہ انسان ان کے معانی متعین کر سکے یا ان کی کوئی ایسی تعبیر کر سکے جس سے اصل حقیقت اُس کے ادراک کی گرفت میں آجائے۔ اس کے برعکس آیات محکمات وہ آیات ہیں جو انسان اور کائنات سے تعلق رکھنے والے محسوس حقائق، اور تجربہ و مشاہدہ میں آنے والے مسائل و معاملات سے بحث کرتی ہیں، یا انسان کو وہ احکام اور ہدایات دیتی ہیں جن پر اسے عمل کرنا ہے۔ ان آیات میں چونکہ وہ الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جو زیر بحث اشیاء اور امور ہی کے لیے انسانی زبان میں وضع کیے گئے ہیں، اس لیے انسان ان کی تاویل و تعبیر کر سکتا ہے۔ اُن کے معانی متعین کرنے کی کوشش ممکن بھی ہے اور جائز بھی، بلکہ وہ شریعت میں مطلوب ہے۔ کیونکہ قرآن کے منشا کو سمجھنے اور اس سے رہنمائی حاصل کرنے کے لیے اس کی ضرورت ہے۔ البتہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ یہ کوشش نیک نیتی کے ساتھ ہو، رہنمائی حاصل کرنے کے لیے ہو، اور اُن معقول طریقوں کے مطابق ہو جو دنیا میں کسی کلام کا حقیقی مفہوم و مراد معلوم کرنے کے لیے (نہ کہ اس کی اپنی خواہشات اور اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنے کے لیے) استعمال کیے جاتے ہیں۔

اس تشریح کے بعد میں آپ کے بقیہ سوالات کا سلسلہ وار جواب دوں گا۔

(۷) اس سوال کا جواب اوپر کی تشریح کے بعد غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ "آیات محکمات" کا یہ مطلب ہے ہی نہیں کہ وہ ایسی آیات ہیں جن کی تعبیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے برعکس قرآن مجید تو آیات متشابہات کی تاویل سے منع کر کے محکم آیات کی طرف انسان کی توجہ اسی غرض کے لیے پھیرتا ہے کہ غور و فکر اور بحث و تحقیق اور تاویل و تعبیر کی کوششوں کا صحیح رُخ یہ آیات ہیں نہ کہ آیات متشابہات۔

(۸) آیت لا اکراہ فی الدین یقیناً آیات محکمات میں سے ہے۔ اس لیے کہ "دین" اور "اکراہ" اور "دین میں اکراہ نہ ہونا" یہ سب وہ چیزیں ہیں جن کے معنی ہم لغت سے، قواعد زبان سے، سیاق و سباق سے، قرآن کے دوسرے بیانات سے، اور سنت، اجماع اور قیاس کی مدد سے متعین کر سکتے ہیں۔ اسی طرح قرآن کی وہ تمام آیات محکم ہیں جن میں انسان سے کسی چیز کے ماننے یا کسی چیز کا انکار کرنے، یا کسی چیز پر عمل کرنے یا کسی چیز کو چھوڑ دینے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ نیز وہ سب آیات محکم ہیں جو محسوس و مشہور اشیاء کا ذکر کرتی ہیں یا ان موجود مسائل سے بحث کرتی ہیں جو انسان کے تجربے میں آتے ہیں۔

تعددِ ازدواج کا مسئلہ

(۹) اوپر کی تشریح کے بعد یہ بات آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ سورۂ نساء کی آیت نمبر ۳ متشابہ نہیں بلکہ محکم ہے۔ آپ کا یہ سوال کہ "اگر یہ محکم ہے تو اس کی تعبیر میں اتنا اختلاف کیوں ہے"، متعدد غلط فہمیوں کا نتیجہ ہے۔ آپ کی

پہلی غلط فہمی یہ ہے کہ " جو آیت محکم ہو اُس میں تعبیرات کا اختلاف نہ ہونا چاہیئے"۔
اور یہ غلط فہمی آپ کو اس لیے ہوئی ہے کہ آپ محکم آیت کے معنی یہ سمجھتے ہیں
کہ وہ سرے سے متشابہ تعبیر ہی نہیں ہوتی۔ آپ کی دوسری غلط فہمی یہ ہے
کہ اس آیت کی تفسیر میں کچھ بہت اختلافات رونما ہوتے ہیں اور بڑے وسیع
اختلافات ہیں۔ حالانکہ علمائے اسلام کے درمیان ۱۳ سو برس تک اس آیت کا یہ
مفہوم متفق علیہ رہا ہے کہ یہ ایک مرد کو ایک سے زائد بیویاں رکھنے کی
اجازت دیتی ہے، اس کے لیے بیک وقت چار کی حد مقرر کرتی ہے۔ اُس کے
لیے عدل کی شرط لگاتی ہے، اور عدل سے مراد برتاؤ اور حقوق میں عدل ہے نہ
کہ دلی لگاؤ میں برابری۔ اب رہیں وہ تعبیرات جو انیسویں صدی کے آخری دَور
سے بعض مسلمانوں نے کرنی شروع کر دی ہیں، اور جن کی بنا پر آپ کو یہ غلط
فہمی لاحق ہوئی ہے کہ اس آیت کی تعبیر میں وسیع اختلافات رونما ہو گئے
ہیں، تو میں یہ صاف کہوں گا کہ درحقیقت وہ تعبیرات نہیں بلکہ معنوی
تحریفات ہیں جن کو قرآن کی جائز تفسیر کے حدود میں جگہ نہیں دی جا سکتی۔
یہ تعبیرات دراصل ایسے لوگوں نے کی ہیں جو قرآن سے نہیں بلکہ اہل مغرب
سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر قرآن کو مجبور کرنا چاہتے ہیں کہ ضرور وہ
اُسی بات کو حق کہے جسے اہل مغرب حق کہتے ہیں۔ اس طرح کسی چیز کو معنی پہنانے
کی کوشش کرنا میرے نزدیک منافقت اور بے ایمانی ہے۔ میں اگر ایمانداری
کے ساتھ یہ سمجھتا کہ اس معاملہ میں یا کسی معاملہ میں بھی قرآن کا نقطۂ نظر غلط
اور اہل مغرب کا نقطۂ نظر صحیح ہے تو صاف صاف قرآن کا انکار کر کے آپ

حضرات کے نظریے پر ایمان لانے کا اعلان کر دیتا اور یہ کہنے میں ہرگز تامل نہ کرتا کہ میں مسلمان نہیں ہوں۔ یہی رویہ ہر مخلص اور راست باز آدمی کا ہونا چاہیے۔ مگر مجھے افسوس ہے کہ آپ لوگ ہمارے اندر منافقین کی ہمت افزائی کرتے ہیں، صرف اس لیے کہ وہ زندگی کے معاملات میں آپ کے ہمنوا ہیں۔ آپ کو ان کی ہم نوائی اچھی معلوم ہوتی ہے اور وہ منافقت بُری نہیں معلوم ہوتی جو اس کے پیچھے کارفرما ہے۔

قرآن کی تاویل میں حدیث کی اہمیت

آپ نے اس سوال کے ضمن میں ایک اور سوال یہ چھیڑ دیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی آیت کا مطلب صاف محسوس کر رہا ہو تو اسے حدیث کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ میں کہتا ہوں کہ ایک شخص خواہ قرآن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتا ہو یا یہ سمجھتا ہو کہ یہ خدا کی کتاب ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں، دونوں صورتوں میں اس کا یہ دعویٰ کرنا غلط ہوگا کہ اسے قرآن کو سمجھنے کے لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی و عملی تشریح سے مدد لینے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اگر وہ اسے آنحضرت صلعم کی تصنیف سمجھتا ہے تو اسے ماننا ہوگا کہ مصنف نے اس کی جو تشریح بھی کی ہو وہی اس کا اصل مدعا ہے۔ اور اگر وہ اسے خدا کا کلام مانتا ہے اور یہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا ہی نے اسے اس کی تعلیم دینے کے لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مامور کیا تھا، تب بھی اسے یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کے کلام کا جو مفہوم محمد صلی اللہ

علیہ وسلم نے سمجھا تھا وہی اس کا مستند مفہوم ہے۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ کوئی حدیث جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جاتی ہو، صحیح ہے یا نہیں، اور اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے دلائل کیا ہیں، مگر بجائے خود یہ بات ناقابلِ انکار ہے کہ قرآن کو سمجھنے میں ہم حدیث سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔

قرآن کی نزولی ترتیب غیر ضروری ہے

(۹) اگر ایک ہی مسئلے میں قرآن کے اندر دو مختلف حکم پائے جاتے ہوں تو بعد کا حکم پہلے حکم کا ناسخ مانا جائے گا۔ مگر اس کے لیے سارے قرآن کو تاریخ نزول کے اعتبار سے مرتب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ موجودہ ترتیب ہی میں مستند روایات کے ذریعہ سے ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ کون سا حکم پہلے نازل ہوا تھا اور کون سا بعد میں آیا۔

انفرادی تاویل کا حق

(۱۰) ایک اسلامی ریاست میں ہر صاحبِ علم قرآن کی تاویل کرنے کا مجاز ہو سکتا ہے، لیکن اس کی تاویل سب مسلمانوں کے لیے قانون نہیں ہو سکتی۔ قانون وہی تاویل ہوگی جو اہلِ علم کے اتفاق یا کثرت رائے سے اختیار کی جائے، یا جس کے مطابق ایک عدالتِ مجاز فیصلہ دے۔ انفرادی معاملات میں انفرادی تاویل بلاشبہ ہر صاحبِ علم کا حق ہے، مگر اجتماعی معاملات میں انفرادی تاویل کا حق کیسے دیا جا سکتا ہے؟

قرآن کس انجیل کی تصدیق کرتا ہے

(۱۲) نئے عہد نامے (New Testament) کی کتاب اعمال (Acts) اور کنارہ چاروں انجیلیں (Gospels) بھی الہامی کتابیں نہیں ہیں، نہ قرآن ان کتابوں کی تصدیق کرتا ہے۔ البتہ قرآن اُس انجیل کی تصدیق کرتا ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ اب آپ یہ سوال کر سکتے ہیں کہ وہ انجیل کہاں ہے؟ میں کہتا ہوں کہ اس انجیل کے منتشر اجزاء زبانی روایات کے ذریعے سے نئے عہد نامے کی چاروں انجیلوں کے مصنفین کو پہنچے تھے اور انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حالات بیان کرتے ہوئے اپنی کتابوں میں مختلف مقامات پر انہیں درج کیا ہے۔ ان کتابوں میں حضرت عیسیٰؑ کی جو تقریریں اور اقوال ملتے ہیں وہ اسی انجیل کے متفرق اجزاء ہیں اور ان میں آپ مشکل ہی سے کوئی بات ایسی پائیں گے جسے قرآن کے خلاف کہا جا سکے۔

تبلیغ اسلام کے لیے وجہ جواز

(۱۳) آپ نے قرآن کی اُس آیت کا حوالہ نہیں دیا ہے جس کا آپ ذکر کر رہے ہیں۔ لیکن اگر وہ آیت سورۂ حج کی آیت نمبر ۶۷ ہے تو اس کا مطلب وہ نہیں ہے جو آپ نے سمجھا ہے، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ہر نبی کی اُمّت کے لیے اللہ نے ایک طریقہ مقرر کیا تھا، اور اُس زمانے میں وہی معتبر تھا۔ اسی طرح اب اس دَور کے لوگوں کے لیے اللہ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے سے ایک طریقہ مقرر کیا ہے، اور اس دَور میں یہی

معتبر (Valid) ہے۔ یہ ہے اس بات کی وجہ جواز کہ مسلمان اہل کتاب سمیت تمام غیر مسلموں کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دیں۔

قرآن فہمی میں علوم طبیعی کی واقفیت کا مقام

(۱۴) اس میں شک نہیں کہ انسان کا علم دنیا اور اس کے حقائق کے متعلق جتنا زیادہ بڑھے گا، اس کو قرآن میں اتنی ہی زیادہ بصیرت حاصل ہوگی۔ لیکن اس سے نہ تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے براہ راست شاگردوں سے بھی زیادہ قرآن کو سمجھنے لگے گا، اور نہ یہی نتیجہ نکل سکتا ہے کہ جو شخص بھی علم ہیئت، طبعیات اور کیمیا وغیرہ کے ذریعہ سے دنیا کا خوب علم حاصل کرے وہ لازماً قرآن کو بہتر سمجھنے والا قرار پائے۔ قرآن کے صحیح فہم کے لیے ہر چیز سے مقدم یہ شرط ہے کہ آدمی اس کو خدا کی کتاب مانے، اس کو سرچشمہ ہدایت تسلیم کرے، ان ضروری علوم سے واقف ہو جو قرآن کو سمجھنے کے لیے درکار ہیں، اور پھر اپنا کافی وقت قرآن اور اسلامی نظام فکر و حیات پر غور و فکر کرنے میں صرف کرے۔ لیکن اس کے باوجود کوئی شخص یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ وہ اس پیغمبر سے بھی بڑھ کر قرآن کو سمجھنے والا ہے جسے خود خدا نے اپنی کتاب کی تعلیم دینے کے لیے مقرر کیا تھا (یا جو آپ لوگوں کے نزدیک خود اس کتاب کا مصنف تھا)۔

قرآن کن کتب مقدسہ کی تصدیق کرتا ہے

(۱۵) قرآن مجید جن کتابوں کی تصدیق کرتا ہے وہ "پرانا عہد نامہ" اور "نیا عہد نامہ" نہیں ہیں بلکہ توراۃ، زبور اور انجیل ہیں۔ توراۃ کو یہودیوں

نے ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے نہیں رکھا بلکہ اُس کے مختلف اجزاء
پُرانے عہد نامہ کی پہلی پانچ کتابوں میں بنی اسرائیل کی تاریخ کے اندر شامل
(Incorporate) کر دیئے۔ آپ ان کتابوں میں سے اُس تورات کے اجزاء
کو اس علامت کی مدد سے چھانٹ سکتے ہیں کہ جہاں جہاں کوئی عبارت اس
طرح شروع ہوتی ہے کہ خداوند نے موسیٰ سے یہ کہا، یا خدا نے یہ حکم دیا، یا
موسیٰ نے بنی اسرائیل کو خطاب کر کے یہ تقریر کی، وہاں غالباً اس تورات کا
کوئی جُز نقل کیا گیا ہے۔ یہی صورت زبور کی بھی ہے کہ پُرانے عہد نامے
کی پُوری کتاب "زبور" (Psalms) نہیں بلکہ صرف زبورِ داؤد (Psalms
of David) کی قرآن نے تصدیق کی ہے، اور اس کے اجزاء کتاب
زبور میں شامل پائے جاتے ہیں۔ ایسا ہی معاملہ انجیل کا بھی ہے کہ اس
کو پیروانِ مسیح علیہ السلام نے ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے محفوظ
نہ رکھا بلکہ مسیح علیہ السلام کے سوانح نگاروں (متی، مرقس، لوقا، یوحنا وغیرہ)
نے اپنی اپنی کتابوں میں اس کے وہ حصے درج کر دیئے ہیں جو ان کو زبانی
روایات کے ذریعے سے پہنچے تھے، اور انہیں اس علامت کی مدد سے
پہچانا جا سکتا ہے کہ مسیح نے یُوں کہا، یا مسیح نے یہ تمثیل دی، یا لوگوں کو
خطاب کر کے یہ وعظ کہا۔ آپ میری اس نشان دہی پر پُرانے اور نئے
عہد نامے میں تورات، زبور اور انجیل کے ان اجزاء کو چھانٹ لیں اور پھر
قرآن کا ان سے مقابلہ کر کے دیکھیں۔ آپ کو خود معلوم ہو جائے گا کہ ان کی
تعلیم اور قرآن کی تعلیم میں بہت کم اختلاف پایا جاتا ہے، اور جو تھوڑا سا

اختلاف ہے اس کی بس یہ معقول توجیہہ کی جا سکتی ہے کہ قرآن اپنے اصل الفاظ میں ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے موجود ہے، اور وہ تینوں کتابیں نہ اصل الفاظ میں محفوظ رکھی گئی ہیں[1] اور نہ انہیں ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے باقی رہنے دیا گیا ہے۔ میرے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ تینوں کتابیں مستقل کتابوں کی حیثیت سے موجود تھیں یا نہیں۔ لیکن کم از کم تورات کے متعلق یہ بات خود پرانے عہد نامے کے بیانات سے بھی[2] اور ہمارے ہاں کی احادیث سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہودیوں کے ہاں یہ ایک مدت تک ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے باقی جاتی تھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس کا ایک نسخہ مدینے کے یہودیوں کے پاس موجود تھا۔

(ترجمان القرآن صفر ۱۳۷۵ھ اکتوبر ۱۹۵۵ء)

---

[1] اگر اس امر میں کسی کو شک ہو کہ یہ کتابیں اپنے اصل الفاظ میں محفوظ ہیں یا نہیں، تو وہ مثال کے طور پر صرف پہاڑی کے وعظ کی عبارات متی اور لوقا کی انجیلوں میں مقابل کر کے دیکھ لے۔ دونوں روایتوں میں اتنا اختلاف پایا جاتا ہے کہ اس کی موجودگی میں مشکل ہی سے وحی کے اصل الفاظ محفوظ ہونے کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔

[2] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: ۲ سلاطین باب ۲۲ - ۲۳

جن قوموں میں انبیاء مبعوث نہیں ہوتے ان کا معاملہ

سوال: قرآن شریف کا مطالعہ کرتے وقت بعض ایسے قوی شبہات شکوک طبیعت میں پیدا ہو جاتے ہیں جو ذہن کو کافی پریشان کر دیتے ہیں۔ ایک طرف تو نقصِ ایمان کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے کہ کہیں قرآن کی آیات پر نکتہ چینی و اعتراض کرنے سے ایمان میں خلل نہ واقع ہو جائے، لیکن آیت کا صحیح مفہوم و مطلب نہ سمجھ میں آنے کے باعث شک میں اضافہ ہونے لگتا ہے۔ میں ان آیات کا مطلب سمجھنے کے لیے اردو و عربی تفاسیر کا بغور مطالعہ کرتا ہوں لیکن طبیعت مطمئن نہیں ہوتی اور اضطراب دور نہیں ہوتا تو پھر گاہ بگاہ جناب کی طرف رجوع کرتا ہوں، مگر آپ کبھی مختصر جواب دے کر ٹال دیتے ہیں۔ البتہ آپ کے مختصر جوابات بعض اوقات تسلی بخش ہوتے ہیں۔ آج صبح کو میں حسبِ دستور تفسیر کا مطالعہ کر رہا تھا۔ سورۂ یٰسین زیرِ مطالعہ تھی کہ مندرجہ ذیل آیت پر میں ٹھہر گیا: لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَّا اُنْذِرَ اٰبَآؤُهُمْ فَهُمْ غٰفِلُوْنَ (تاکہ تم ڈراؤ ان لوگوں کو جن کے آباؤ اجداد نہیں ڈرائے گئے تھے، پس وہ غفلت میں پڑے ہوئے ہیں)۔ اس کی تفسیر میں یہ الفاظ تحریر تھے: لان قریشا لم یأتہم نبی قبل محمد صلی اللہ علیہ وسلم (کیونکہ قریش کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کوئی نبی نہیں آیا تھا)۔ دریافت

مطلب امر یہ ہے کہ قبل از بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب کہ سرزمین عرب میں کوئی نبی و رسول مبعوث نہیں ہوا تو پھر کیا یہ لوگ اصحاب الجنہ ہوں گے یا اصحاب النار یا اصحاب اعراف میں سے ہوں گے ؟ اسی مضمون کی کچھ اور آیات بھی قرآن مجید میں موجود ہیں۔ عقل کا تقاضا تو یہ ہے کہ جن لوگوں پر اتمام حجت نہیں ہوا وہ بری الذمہ ہونی چاہئیں البتہ وہ لوگ جن کے کانوں تک پیغمبر اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہو، پھر وہ ایمان سے منہ موڑیں تو یہ لوگ واقعی معتوب ہونے چاہئیں۔

ایک دوسری آیت اسی مقصد کی تائید کرتی ہے ۔ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ رسول نہ بھیج دیں۔)

اسی طرح ایک اور الجھن بھی ہے۔ امید ہے کہ آپ اسے بھی حل فرما دیں گے۔ کیا دل اور عقل ایک ہی چیزیں ہیں یا ان دونوں کے وجود الگ الگ ہیں ؟

جواب: قرآن مجید سے جو اصولی بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں پکڑ اسی شخص اور گروہ کی ہوگی جسے دعوت حق پہنچی ہو۔ اب یہ بات کہ دعوت کس کو پہنچی اور کس کو نہیں پہنچی، اور کون بے خبر ہے اور کون باخبر، اسے اللہ تعالیٰ خود ہی جانتا ہے اور وہی اس کا فیصلہ کرے گا۔ یہ سوال ہم سے متعلق ہی نہیں ہے، پھر ہم کیوں اس کا فیصلہ کرنے بیٹھ جائیں ؟

اللہ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا کہ کس کو کب، کہاں اور کس شکل میں دعوت
پہنچی ہے۔ اور اس نے اگر اس دعوت کو قبول نہیں کیا ہے تو کیوں نہیں کیا
ہے، اور کون ہے جسے دعوت کبھی کسی حد تک بھی نہیں پہنچی۔ نیز یہ بھی
اللہ ہی جانتا ہے اور وہی اس کا فیصلہ کرنے والا ہے کہ کس سے کس بات
کی باز پرس کرنی ہے اور کس بات کے لیے وہ مسئول نہیں ہے۔ اس لیے
ان سوالات کے حل کرنے میں ہمیں اپنے دماغ کو بلاوجہ پریشان نہیں کرنا
چاہیے۔ ہمیں تو دراصل فکر اس بات کی ہونی چاہیے کہ ہم تک دعوت پہنچ
چکی ہے اور ہم کو اس کی جواب دہی لازماً کرنی ہو گی۔ نیز جن لوگوں کے متعلق
ہمیں معلوم ہے کہ ان کو دعوت نہیں پہنچی ان کو پہنچانے کی ذمہ داری بھی ہم
ہی پر عائد ہوتی ہے۔

قرآن جسے قلب یا فؤاد کہتا ہے وہ بالکل عقل کا ہم معنی نہیں ہے بلکہ
عقل اس کے مددگاروں میں سے ایک ہے۔ اصل میں فؤاد سے مراد وہ چیز
ہے جو انسان کے اندر کسی چیز کے اخذ و ترک کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس
فیصلے میں حواس، علم، عقل، جذبات، خواہشات سب اس کے مددگار
ہیں۔

(ترجمان القرآن۔ اگست ۱۹۵۹ء)

کیا آیتِ رجم قرآن کی آیت تھی؟

سوال: آپ نے رسائل و مسائل حصہ دوم میں "نسخ قرآن" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "آیت رجم" توریت کی ہے قرآن کی نہیں۔ میں حیران ہوں کہ آپ نے ایک ایسی بات کا انکشاف کیا ہے جو جماعت تحریرات کے خلاف ہے۔ سلف سے خلف تک تمام علماء اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہے لیکن حکم ان کا باقی ہے ——

"والنسخ قد یکون فی التلاوۃ مع بقاء الحکم" (احکام القرآن للجصاص جلد اول ص ۶۲)

اب میں وہ دلائل عرض کروں گا جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "آیت رجم" جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتری اور وہ قرآن کی آیت تھی:

۱: حضرت ابوہریرہؓ اور زید بن خالدؓ کی روایت میں جب دو آدمی زنا کا کیس لے کر آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپؐ نے فرمایا "بخدا میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا"۔ پھر آپؐ نے شادی شدہ زانیہ کے لیے رجم کی سزا تجویز کی۔ (موطا امام مالک۔ صحیح بخاری، باب الاعتراف بالزنا) ظاہر ہے کہ کتاب اللہ

سے مراد قرآن مجید ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی تقریر میں فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور ان پر کتاب اتاری۔ رجم کی آیت بھی اس کتاب میں تھی جسے اللہ نے اتارا۔ ہم نے اس آیت رجم کو پڑھا سمجھا اور یاد رکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی سزا دی اور آپ کے بعد ہم نے بھی رجم کی سزا دی۔ کچھ زمانہ گزرنے کے بعد مجھے ڈر لگتا ہے کہ کوئی یہ نہ کہہ دے کہ کتاب اللہ میں تو رجم کی آیت نہیں ہے اور خدا کے نازل کردہ فریضہ کو چھوڑنے کی وجہ سے لوگ گمراہی میں مبتلا ہو جائیں۔ حالانکہ اللہ کی کتاب میں رجم ثابت ہے۔" (بخاری۔ رجم الحبلی من الزنا اذا احصنت)

۳۔ سعید بن مسیّب کی روایت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: خبردار، آیت رجم کا انکار کر کے ہلاکت میں نہ پڑنا کہ کوئی یہ کہہ دے کہ ہم زنا کی دونوں حدوں کو کتاب اللہ میں نہیں پاتے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی سزا دی اور ہم نے بھی یہ سزا دی۔ خدا کی قسم! اگر مجھے اس الزام کا اندیشہ نہ ہوتا کہ عمر بن الخطاب نے کتاب اللہ میں زیادتی کی ہے تو میں یہ آیت (قرآن میں) لکھ دیتا: الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ (بوڑھا اور بوڑھی

جب زنا کریں تو دونوں کو ضرور رجم کر دو) بے شک یہ ایک ایسی آیت ہے جسے ہم نے پڑھا۔ (موطا امام مالک، باب الزانی المحصن یرجم)

م۔ علامہ آلوسی رحمہ نے اپنی مشہور تفسیر میں لکھا ہے و نسخ الآیۃ علی ما ارتضاہ بعض الاصولیین۔ بیان انتہاء التعبد بقرأتہا کآیۃ (الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم۔)

(روح المعانی جلد اوّل ص ۳۱۵)

احکام القرآن سے نسخ کا جو نظریہ میں نے نقل کیا ہے وہ ذہن کو الجھن میں ضرور ڈالتا ہے۔ کیونکہ جس آیت کا حکم باقی ہو اس کے منسوخ التلاوۃ قرار دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ مندرجہ بالا دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ آیت رجم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور وہ قرآن کی آیت ہے۔ لیکن وہ قرآن کے مجموعہ میں نہیں پائی جاتی۔ کیوں؟ یہ ایک ناقابل حل معمہ ہے جس نے مجھے بے حد پریشان کر رکھا ہے۔ امید ہے کہ آپ میری ان قرآنی الجھنوں کو دور کرنے کی کوشش کریں گے۔ براہ عنایت ذرا تفصیل سے روشنی ڈالیے۔ اگر میرے دلائل آپ کو اپیل کریں تو رسائل و مسائل کی مندرج عبارت کو آپ بدل دیں گے۔

جواب:۔ بلاشبہ یہ بات متعدد روایات میں آئی ہے کہ آیت رجم قرآن

کی آیت تھی۔ لیکن مجھے اس بات کو قبول کرنے میں جن وجوہ سے تامل ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ جن روایات میں اس آیت کا ذکر آیا ہے اُن کو تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کے الفاظ میں نمایاں اختلاف ہے۔ کسی میں ... البتة کا لفظ ہے اور کسی میں نہیں ہے۔ کسی میں البتة پر آیت ختم ہو گئی ہے، کسی میں البتة کے بعد نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ کے الفاظ ہیں، اور کسی میں اس کے بجائے بِمَا قَضَيَا مِنَ اللَّذَّةِ کے الفاظ۔ اگر یہ واقعی قرآن کی آیت تھی، لوگوں کو یاد تھی اور سزائے رجم کے حق میں نص کی حیثیت رکھتی تھی تو اس کے الفاظ نقل کرنے میں یہ اختلاف کیسا ہے؟

۲۔ سنت سے جو حکم بتواتر معنی ثابت ہے وہ کچھ اور ہے اور آیت کے صریح الفاظ سے جو حکم نکلتا ہے وہ کچھ اور۔ سنت سے جو چیز ثابت ہے وہ تو یہ ہے کہ شادی شدہ مرد یا عورت جب زنا کا ارتکاب کرے تو اسے رجم کیا جائے خواہ وہ جوان ہو یا سن رسیدہ۔ بخلاف اس کے آیت سے جو حکم نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت سے جب زنا کا صدور ہو تو اس کو رجم کیا جائے، خواہ وہ شادی شدہ ہو یا نہ ہو۔ اس طرح یہ روایات سُنّتِ ثابتہ قطعیہ کے خلاف پڑتی ہیں۔ اس مشکل کو رفع کرنے کے لیے بعض بزرگوں نے شیخ کو ثیب اور شیخہ کو ثیبہ کا ہم معنی قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ قطعاً ایک بن مانی تاویل ہے۔ عربی

زبان کی لغت، محاورات، استعمالات حتیٰ کہ استعارات و کنایات تک میں اس امر کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ شیخ اور شیخہ کے الفاظ سے ثیب اور ثیبہ مراد لیے جا سکیں۔

۳۔ خود آیت کے الفاظ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ قرآن کے معیار فصاحت سے اس قدر فروتر ہیں کہ ذوقِ زبان یہ باور نہیں کرتا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ الفاظ قرآن میں نازل فرمائے ہوں گے۔

۴۔ کوئی مرفوع روایت ایسی موجود نہیں ہے جو یہ بتاتی ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تلاوت منسوخ کرنے اور مصحف سے اس کو خارج کر دینے یا اس میں درج نہ کرنے کا حکم دیا ہو۔

۵۔ یہودیوں کے ہاں زنا کا جو مقدمہ پیش ہوا تھا اس کا فیصلہ کرتے ہوئے حضورؐ نے توراۃ منگوائی تھی اور اس کی آیت کو فیصلۂ رجم کی بنا قرار دیا تھا۔ مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ حضورؐ نے اس مقدمہ میں رجم کا حکم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا اللھم انی اوّل من احیا امرک اذا اماتوہ (خدایا! میں پہلا شخص ہوں جو تیرے حکم کو زندہ کر رہا ہوں جب کہ انہوں نے اسے مُردہ کر دیا تھا)۔

۶۔ جس مقدمہ میں حضورؐ نے یہ فرما کر رجم کا فیصلہ صادر کیا تھا کہ "میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا" اس میں کہیں یہ مذکور نہیں ہے کہ حضورؐ نے آیت الشیخ والشیخۃ کا حوالہ دیا ہو اور فرمایا ہو کہ یہ ہے کتاب اللہ کا فیصلہ اور اس کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہے مگر اس کا حکم

باقی ہے۔ لہٰذا حضورؐ کا مذکورۂ بالا ارشاد لازماً اسی آیت کی طرف اشارہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کی یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ کتاب اللہ کی رُو سے چونکہ آپؐ حاکمِ مجاز تھے، اس لیے آپؐ کا فیصلہ کتاب اللہ ہی کا فیصلہ ہے۔ اور اس کی یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ یہودیوں کے مقدمہ میں آپؐ نے توراۃ کے مطابق رجم کا جو حکم دیا تھا اس کی توثیق بعد میں اللہ تعالیٰ نے خود قرآن مجید میں فرما دی تھی۔ براء بن عازبؓ کی روایت ہے کہ اسی مقدمہ کے متعلق سورۂ مائدہ کی وہ آیات نازل ہوئیں جو یٰٓاَیُّھَا الرَّسُوْلُ لَا یَحْزُنْکَ الَّذِیْنَ یُسَارِعُوْنَ فِی الْکُفْرِ سے شروع ہو کر وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْفٰسِقُوْنَ (رکوع ۲-۷) پر تمام ہوتی ہیں۔ ملاحظہ ہو مسند احمد، مسلم اور ابوداؤد۔

۷۔ زنا بعد احصان کے لیے رجم کا قانون اپنے ثبوت کے لیے اس آیت کا محتاج نہیں ہے۔ اسے ثابت کرنے کے لیے بجائے خود یہ بات ہی کافی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم بیان فرمایا اور متعدد مقدمات میں اس کے مطابق فیصلہ کیا۔ پھر آپؐ کے بعد خلفائے راشدین اسی پر عمل کرتے رہے اور ان کے بعد تمام فقہاء اور محدثین اس پر متفق رہے۔ یہ چیز جب ایک قانون کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے تو پھر ایک ایسی منسوخ اللفظ آیت ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے جو اگر ثابت ہو بھی جائے تو اس قانون کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔ اس لیے کہ یہ آیت رجم کی علت بڑھاپے میں زنا کے ارتکاب کو قرار دے رہی ہے اور جس قانون کے

بیے اس کو حجت ٹھیرایا جاتا ہے اس میں علت رجم شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا ارتکاب کرنا ہے۔

۲۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس آیت کی صرف تلاوت منسوخ ہوئی ہے اور اس کا حکم باقی رہ گیا ہے۔ کیونکہ جو حکم باقی رہا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ بوڑھا اور بوڑھی اگر غیر شادی شدہ بھی ہوں تو رجم کیے جائیں۔ بلکہ باقی رہنے والا حکم اس کے بالکل برعکس یہ ہے کہ غیر شادی شدہ مجرم اگر بوڑھا بھی ہو تو کوڑوں کی سزا کا مستحق ہے اور شادی شدہ مجرم اگر جوان بھی ہو تو اسے رجم کرنا چاہیے۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمام کی یہ رائے بھی قابل غور ہے جسے علامہ آلوسی نے روح المعانی (جلد ۶، ص ۷۱) میں نقل کیا ہے:

"یہ کہنا کہ زانی محصن کے حق میں سورۂ نور کی آیت الزانی والزانیۃ فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ کے حکم کو منسوخ کرنے والی چیز سنت قطعیہ ہے، زیادہ صحیح ہے بہ نسبت اس کے کہ آیت مذکورہ (الشیخ والشیخۃ) کو اس کا ناسخ قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت نہیں ہے کہ یہ آیت قرآن میں نازل ہوئی تھی پھر اس کی تلاوت منسوخ ہو گئی۔ اگر حضرت عمرؓ نے خطبہ میں اس کا ذکر کیا اور لوگ خاموش رہے (جیسا کہ روایات میں بیان کیا جاتا ہے) تو یہ اس کا قطعی ثبوت نہیں ہے۔ کیونکہ

اجماع سکوتی کا حجت ہونا مختلف فیہ ہے۔ اور وہ حجت ہو بھی تو بہ قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ تمام مجتہد صحابہ اس موقع پر موجود تھے۔ پھر اس امر میں بھی کوئی شک نہیں کہ حضرت عمرؓ کی طرف اس روایت کی نسبت بھی ظنی ہے۔ اور یہی وجہ ہے۔ واللہ اعلم کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب شراحہ کو جلد اور رجم کی سزا دی تو کہا کہ میں نے اس کو کتاب اللہ کے مطابق کوڑے لگوائے ہیں اور سنتِ رسول اللہ کے مطابق رجم کرایا ہے۔ اس قول میں حضرت علیؓ نے رجم کے لیے منسوخ التلاوت آیتِ قرآنی کو حجت میں پیش نہیں فرمایا۔"

رہا نسخِ تلاوت مع بقاء الحکم کا مسئلہ۔ تو اس میں شک نہیں کہ علماء اصول نسخ کی اس قسم کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر میں اعتراف کرتا ہوں کہ انتہائی غور کرنے پر بھی میں اس مسئلے کو نہیں سمجھ سکا ہوں۔ نسخ تلاوت کے لیے اگر موزوں ہو سکتی تھیں تو وہ آیتیں جن کا حکم منسوخ ہو چکا ہو۔ نہ کہ کوئی ایسی آیت جس کا حکم باقی ہو۔ کوئی صاحبِ علم بزرگ اس مسئلے پر تشفی بخش بحث فرمائیں تو شکریے کے مستحق ہوں گے۔

(ترجمان القرآن۔ ربیع الاول ۱۳۷۵ھ ۔ نومبر ۱۹۵۵ء)

نظریہ نسخ آیت مع بقائے حکم پر استدراک

(رسالہ "ترجمان القرآن" ماہ نومبر ۱۹۶۳ء کے عنوان "رسائل و مسائل" کے تحت آیت رجم اور نظریہ "نسخ آیت مع بقائے حکم" کے متعلق جو جواب تحریر کیا گیا تھا، اُسے دیکھ کر ایک صاحب نے ذیل کا مکتوب ارسال فرمایا تھا جو اُن کے حسب ارشاد شائع کیا جا رہا ہے۔)

"جواب میں جو عقلی و نقلی مواد آپ نے پیش کیا ہے وہ ایک سنجیدہ اور منصف مزاج آدمی کے لیے نہایت تسلی بخش ہے۔ مگر چونکہ آپ نے دیگر اصحاب علم سے بھی اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالنے کا مطالبہ فرمایا ہے، اس لیے حسب الارشاد چند مختصر گزارشات درج ذیل ہیں:

۱۔ نسخ آیت مع بقائے حکم کا نظریہ بعض اصولیوں کی انفرادی رائے ہے نہ کہ تمام اہل سنت کا متفقہ عقیدہ۔ جیسا کہ آپ کے پیش کردہ حوالہ "روح المعانی جلد اول ص ۲۱۵" سے ثابت ہوتا ہے۔ یعنی "ونسخ الآیۃ علی ما ارتضاہ بعض الاصولیین" الخ۔ ایسی صورت میں سائل کا یہ کہنا کہ "سلف سے خلف تک تمام علمائے اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہے لیکن حکم ان کا باقی ہے" محض ایک دعویٰ بلا دلیل بلکہ غلط بیانی ہے۔ کیونکہ بعض اصولیوں کے کسی

خاص نظریہ سے کُل علمائے اہلِ سنّت کا عقیدہ لازم نہیں آتا۔

۲۔ رہی یہ بات کہ آیا بعض اصولیوں کا یہ نظریہ صحیح ہے یا غلط؟ سو واضح ہو کہ یہ نظریہ عقلاً و نقلاً باطل ہے۔

(ا) عقلاً تو اس لیے باطل ہے کہ جو چیز قرآن کا جُز ہی نہ ہو اُس کو قرآنی حکم ماننا سراسر مہمل بلکہ ایک مضحکہ خیز بات ہے۔ یہ ایسا ہی ایک بے بنیاد تخیل ہے جیسا کہ قرآن کے چالیس پارے ہونے کا۔

(ب) نقلاً اس لیے کہ اس نظریہ سے تنقیصِ قرآن لازم آتی ہے کیونکہ ایک باقی الحکم آیت کا قرآن میں نہ پایا جانا قرآن کے ناقص اور ادھورا ہونے کو مستلزم ہے۔ حالانکہ قرآن کی تنقیص بالاتفاق کفر اور آیت "الیوم اکملت لکم دینکم" کے صریحاً خلاف ہے۔

۳۔ زنا کے متعلق شریعت کا حکم اور قانون یہ ہے کہ غیر شادی شدہ زانی یا زانیہ کو سو کوڑے لگائے جائیں خواہ وہ بوڑھے ہوں یا جوان۔ اور شادی شدہ زانی یا زانیہ کو سنگسار کیا جائے خواہ وہ جوان ہوں یا بوڑھے۔ یہ ایک مشہور و اجماعی قانون ہے جو سنّتِ نبوی، سنّتِ خلفائے راشدین اور اجماعِ امت سے ثابت ہے۔ بلکہ غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا قرآن سے بھی ثابت ہے۔ کیونکہ آیت "الزانی والزانیۃ فاجلدوا" میں بدلیل سنّت تعلیم الف لام عہدِ خارجی ہے جس سے مراد صرف غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ ہی ہیں۔ ایسے مشہور و معروف اور اجماعی قانونِ شریعت کے مقابلے میں اوّل تو سائل کی پیش کردہ حضرت

عمرؓ والی تقریر ہی درایۃً ساقط الاعتبار ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ جیسے اعلیٰ مجتہد شریعت کی طرف ایسے مشہور و اجماعی قانون کی خلاف ورزی کا منسوب کرنا ہی بعید از قیاس ہے۔ اگر بالفرض اس نسبت کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو ایک مشہور و اجماعی قانون کے مقابلے میں حضرت عمرؓ کی یہ رائے ان کی ایک انفرادی اور اجتہادی رائے قرار پائے گی، جو کسی غیر نبی کے بارے میں کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے۔"

"المجتھد یخطی و یصیب"

(ترجمان القرآن۔ جمادی الآخر ۱۳۷۲ھ۔ فروری ۱۹۵۳ء)

متعہ کی بحث

سوال: جناب نے سورۂ مومنون کی تفسیر کرتے ہوئے متعہ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ اور دیگر چند صحابہ و تابعین کے اقوال نقل کر کے ارشاد فرمایا کہ یہ سب حضرات اضطراری صورت میں متعہ کے قائل تھے، مگر ربانا اکثر مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے حلتِ متعہ سے رجوع کر لیا تھا۔ میں حیران ہوں کہ حضرت ابن عباسؓ کا رجوع آپ کی نظر سے کیوں مخفی رہا، تمام مفسرین نے لکھا ہے کہ تمام صحابہؓ اور تابعین کا حرمتِ متعہ پر کامل اتفاق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آپ نے بھی متعہ کو حرام مانا ہے۔

لیکن اضطرار کی ایک فرضی اور خیالی صورت تجویز فرما کر اسے
جائز ٹھیرا دیا ہے۔ امید ہے کہ آپ اپنی رائے پر نظر ثانی کریں گے۔
یہ اہلِ سنت کا متفقہ مسئلہ ہے۔

جواب: اس مسئلے میں جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کا مدعا دراصل یہ
بتانا ہے کہ صحابہ و تابعین اور فقہاء میں سے جو چند بزرگ جوازِ متعہ کے قائل ہوئے
ہیں ان کا منشا اس فعل کا مطلق جواز نہ تھا، بلکہ وہ اسے حرام سمجھتے ہوئے بحالتِ
اضطرار جائز رکھتے تھے۔ اور ان میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا کہ عام
حالات میں متعہ کو نکاح کی طرح معمول بنایا جائے۔ اضطرار کی ایک فرضی مثال
جو میں نے دی ہے اس سے محض اضطراری حالات کا ایک تصور دلانا مقصود
تھا، تا کہ ایک شخص یہ سمجھ سکے کہ شیعہ حضرات کو اگر قائلینِ جواز کا مسلک
ہی اختیار کرنا ہے تو انہیں کس قسم کی مجبوریوں تک اسے محدود رکھنا چاہیے۔
اس سے میں تو دراصل اُن لوگوں کے خیال کی اصلاح کرنا چاہتا تھا جنہوں
نے اضطرار کی شرط اڑا کر متعہ کو مطلقاً حلال ٹھیرا دیا ہے۔ لیکن افسوس ہے
کہ میرے طرزِ بیان سے آپ کی طرح بعض اصحاب کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ
میں خود حالتِ اضطرار میں اس کو جائز قرار دے رہا ہوں، حالانکہ میں اس
کی قطعی حرمت کا قائل ہوں اور اب سے کئی سال پہلے رسائل و مسائل حصّہ
دوم (ص ۲۰-۲۳) میں اس کی تصریح کر چکا ہوں۔ بہرحال آپ مطمئن رہیں
کہ نظر ثانی کے موقع پر اس عبارت میں ایسی اصلاح کر دی جائے گی کہ اس
طرح کی کسی غلط فہمی کا امکان نہ رہے۔

یہ امر ملحوظِ خاطر رہے کہ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک متعہ کا مسئلہ مختلف فیہ تھا، اور اختلاف صرف اس امر میں تھا کہ آیا یہ قطعی حرام ہے یا اس کی حرمت مردار اور خنزیر کی سی ہے جو اضطرار کی حالت میں جواز سے بدل سکتی ہو۔ اکثریت پہلی بات کی قائل تھی اور ایک چھوٹی سی اقلیت دوسری بات کی۔ بعد میں اہلِ سنت کے تمام اہلِ علم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ قطعی حرام ہے، اور جواز بحالتِ اضطرار کا مسلک رد کر دیا گیا۔ اس کے برعکس شیعہ حضرات نے اس کے مطلق حلال ہونے کا عقیدہ اختیار کیا اور اضطرار کیا معنی ضرورت تک کی شرط باقی نہ رہنے دی۔ اس بحث میں جو بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ متعہ کی حرمت تو بہرحال ثابت ہے، اور مطلق حلت کا خیال کسی طرح قابلِ قبول نہیں ہے، البتہ سلف کے ایک گروہ کی رائے میں اس کے جواز کی گنجائش اضطرار کی حالت کے لیے تھی لہٰذا متعہ کے قائلین اگر انہی کی رائے کی پیروی کرنا چاہتے ہیں تو انہیں کم از کم اس حد سے تو تجاوز نہ کرنا چاہیے۔

آپ نے متعہ کے بارے میں ابن عباس رضؓ کے رجوع کا جو ذکر کیا ہے اس کے متعلق گزارش ہے کہ اہلِ علم کے وہ اقوال میرے سامنے موجود ہیں جن میں ان کے رجوع کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دعویٰ مختلف فیہ ہے۔ اس باب میں جو روایات نقل کی گئی ہیں ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے کی غلطی مان لی تھی بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ صرف مضطر اس کے حق میں فتویٰ دینے

سے پرہیز کرنے لگے تھے۔ فتح الباری میں علامہ ابنِ حجر ابنِ بطال کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ روی اھل مکۃ والیمن عن ابن عباس اباحۃ المتعۃ، وروی عنہ الرجوع باسانید ضعیفۃ، واجازۃ المتعۃ عنہ اصح۔" اہل مکہ و یمن نے ابن عباسؓ سے متعہ کی اباحت نقل کی ہے۔ اگرچہ اس قول سے ان کے رجوع کی روایات بھی آئی ہیں مگر ان کی سندیں ضعیف ہیں اور زیادہ صحیح روایات یہ ہیں کہ وہ اس کو جائز رکھتے تھے۔" آگے چل کر خود ابنِ حجر یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان کا رجوع مختلف فیہ ہے (جلد ۹ ص ۱۳۸)۔ علامہ ابنِ قیم اس معاملہ میں اپنی تحقیق جس طرح بیان کرتے ہیں اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً فتویٰ دینے سے ان کے اجتناب ہی کو ان کا رجوع سمجھا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

فلما توسع فیھا من توسع ولم یقف عند الضرورۃ امسک ابن عباس عن الافتاء بحلھا ورجع عنہ۔

"جب لوگ اس معاملے میں توسع برتنے لگے اور ضرورت تک انہوں نے اسے محدود نہ رکھا تو ابن عباسؓ اس کی حلت کا فتویٰ دینے سے رک گئے اور اس سے رجوع کر لیا۔"

(زاد المعاد جلد دوم صفحہ ۳۰)

(ترجمان القرآن۔ ربیع الاوّل ۱۳۷۵ھ۔ نومبر ۱۹۵۵ء)

تفہیمُ القرآن پر چند اعتراضات

سوال: میں قرآن شریف کا چند تفسیروں کے ذریعہ مطالعہ کر رہا ہوں۔ پہلے جناب کی تفسیر تفہیم القرآن کا مطالعہ کرتا ہوں، پھر تفسیر جلالین، تفسیر خازن اور دیگر مختلف تفاسیر کا بھی مطالعہ کرتا ہوں۔ بعض مقامات پر آپ قدیم مفسرین سے کافی اختلاف کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جس سے طبیعت میں شبہات پیدا ہو جاتے ہیں۔ میں چند اختلافی مقامات پیش کرتا ہوں۔ توقع ہے کہ آپ تسلی بخش جواب تحریر فرمائیں گے۔

۱۔ تفہیم القرآن جلد اول میں حروفِ مقطعات کے متعلق آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ اُس دور کے اسالیبِ بیان میں اس طرح کے حروفِ مقطعات کا استعمال عام طور پر معروف تھا۔ خطیب اور شعراء دونوں اس اسلوب سے کام لیتے تھے۔ آپ کا یہ قول جمہور مفسرین کے خلاف ہے۔ تفسیر مدارک اور معالم میں ہے: اللہ اعلم بمرادہ اشارۃ الی ما اختارہ جمہور السلف والخلف ان الحروف المقطعۃ من المتشابہات التی لا یعلم تاویلہا الا اللہ کما قال الشعبی و جماعۃ الف لام میم وسائر حروف الہجاء فی اوائل السور من المتشابہ الذی استاثر اللہ

تعالیٰ بعلمہ وھو سر القرآن فنحن نؤمن
بظاھرھا ونکل العلم الی اللہ وفائدۃ ذکرھا طلب
الایمان بہا قال ابوبکر الصدیق رض فی کل کتاب
سر و سر اللہ تعالیٰ فی القرآن اوائل السور۔
حضرت علیؓ اور دیگر صحابہ بھی اسی طرح فرماتے ہیں۔ آپ کے خیال کے
مطابق اگر اُس وقت حروفِ مقطعات کا استعمال ہوتا تو حضرت
صدیق اکبرؓ اور حضرت علیؓ ضرور ان کا مطلب بیان فرماتے۔ عبارت
مذکورۂ بالا سے تو معلوم ہوتا ہے کہ تمام سلف و خلف ان حروف
کا علم اللہ کے سپرد کرتے تھے۔ جب صحابہ نے ان کا کوئی معنیٰ
متعین نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ اُس وقت بھی اور با وشعرا ان
حروف کو آپ کے خیال کے مطابق استعمال نہیں کرتے تھے۔
ہاں البتہ بیضاوی نے ایک دل پسند بات لکھی ہے کہ حروف
مقطعات میں مشرکین مکہ کو تحدی ہے کہ یہ وہی حروف ہیں
جن سے تم اپنے کلام مرکب کرتے ہو اور انہی حروف سے یہ
کتاب اللہ بھی مرکب ہے۔ مگر اس کے باوجود تم ایسا کلام
بنا کر نہیں لا سکتے۔

۲۔ رفع مسیح الی السماء میں بھی آپ نے مفسرین سے
اختلاف کیا اور رفع کے مفہوم کو ابہام میں ڈال دیا۔

۳۔ اصحاب کہف کے متعلق جب کہ ان کے غار میں ہونے

کی مدّت قرآن میں صریحاً مذکور ہے۔ آپ نے تاریخ پر اعتماد کرتے ہوئے تفاسیرِ قدیمہ بلکہ قرآن کے بھی خلاف لکھا ہے۔

۴۔ وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ کی آپ نے جو تفسیر فرمائی ہے وہ بھی مفسّرین کے خلاف ہے، بلکہ قرآن کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ قرآن میں دوسری جگہ کَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ کے الفاظ نے آپ کی تفسیر کی واضح تردید کر دی ہے۔

۵۔ حضرت ابراہیم علیہ السّلام کا واقعہ ہجرت جب کہ ان کی بیوی ان کے ساتھ تھی اور ایک ظالم بادشاہ نے بدفعلی کا ارادہ کیا اور اللہ تعالیٰ نے اس ظالم کو اپنی قدرتِ قاہرہ کے ساتھ اس ارادہ سے باز رکھا۔ آپ نے یہاں بھی اختلاف کیا ہے اور اس واقعہ کو لغو قرار دیا ہے۔

آپ ان مقامات پر نظرِ ثانی فرمائیں یا اپنے خیالات سے رجوع فرمائیں یا مُسکِت دلائل تحریر فرمایا کریں۔ آپ کے مخالفین خدا انہیں ہدایت دے، ہر وقت ایسے موقع کی تلاش میں رہتے ہیں۔

جواب : آپ کے سوالات کے جوابات نمبروار حسبِ ذیل ہیں :

حروفِ مقطّعات کے معنی

۱۔ حروفِ مقطّعات کے بارے میں جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کی

بنیادی دو امور پر ہے۔ اوّل یہ کہ نزول قرآن کے زمانہ میں کفار نے ہر طرح کے اعتراضات کیے۔ مگر یہ اعتراض کبھی نہیں کیا کہ اس قرآن میں یہ حروف کیسے ہیں جن کا کوئی مطلب ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ ظاہر ہے کہ اُن کو یہ بات تو مطمئن نہیں کر سکتی تھی کہ یہ متشابہات ہیں جن کی تاویل اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ مومنین صحابہ تو اس پر مطمئن ہو سکتے تھے مگر کفار کیسے مطمئن ہو جاتے؟ لامحالہ اس کی کوئی معقول وجہ ہونی چاہیے کہ طرح طرح کے اعتراضات چھانٹنے والے لوگوں نے اس پر کبھی کوئی اعتراض نہیں کیا۔

دوسرے یہ کہ عرب کے خطبات اور اشعار میں اس طرح کے حروف استعمال کرنے کی مثالیں موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسلوب ان کے ہاں رائج تھا، اور میرے نزدیک ان حروف پر کفار کے معترض نہ ہونے کی وجہ یہی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صحابہ کرام کے یہ اقوال روایات میں نقل ہوئے ہیں کہ ان حروف کی تاویل اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں ہے۔ مگر روایات ہی میں بعض دوسرے صحابہ کے ایسے اقوال بھی تو ملتے ہیں جن میں ان کی تاویل بیان کی گئی ہے۔ رہا بیضاوی کا وہ ارشاد جسے آپ نے دل پسند قرار دیا ہے، تو میرا اس سے اطمینان نہیں ہوتا۔ آپ کا اطمینان اگر ہو گیا ہو تو بہت اچھا ہے۔ مطلوب تو بہرحال قلب کا اطمینان ہی ہے۔ میں آپ کو خواہ مخواہ بے اطمینانی میں مبتلا کرنے کی کوشش کیوں کروں۔

رفعِ مسیح ؑ کی کیفیت

۲۔ رفعِ مسیح ؑ کے بارے میں جو کچھ میں نے کہا ہے وہ صرف یہ ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ سیدنا مسیح علیہ السلام کے جسداً آسمان پر اُٹھا لیے جانے کی تصریح نہیں کرتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اس مفہوم کے متحمل بھی نہیں ہیں، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ محض ان الفاظ کی بنا پر قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرآن مجید رفع الی السماء کی تصریح کر رہا ہے۔ لہٰذا قرآن مجید کی تفسیر میں ہم اتنی ہی بات کہنے پر اکتفا کریں گے جو اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کو "اُٹھا لیا"۔ اس کے مختلف معانی میں سے کسی ایک کی تعیین قرآن سے باہر جا کر تو کی جا سکتی ہے، مگر بہر حال اسے قرآن کی تصریح نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس پر اگر آپ کو ابہام کی شکایت ہے تو میں عرض کروں گا کہ اس قصّے کے بعض دوسرے اجزاء بھی مبہم طریقے سے ہی بیان کیے گئے ہیں۔ مثلاً ایک یہی امر کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب دشمنوں کی قید میں تھے اور انہوں نے آپ کو صلیب دینے کا فیصلہ کیا تو آخر وہ کیا صورت پیش آئی کہ وہ آپ کی جگہ کسی اور کو صلیب دے بیٹھے اور اس شبہ میں رہے کہ ہم نے عیسیٰ بن مریم کو صلیب دی ہے۔ نہ صرف وہ بلکہ خود پیروانِ عیسیٰ علیہ السلام بھی اسی شبہ میں پڑ گئے۔ کیا شُبِّهَ لَهُمْ کی کوئی تفصیلی کیفیت آپ کو قرآن میں کہیں ملتی ہے؟ اب اگر ہم کسی بیرونی ذریعہ سے اس کی کوئی تفصیل بیان کریں تو ایسا کر سکتے ہیں، مگر یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ یہ تفصیل خود قرآن بیان

کر رہا ہے۔

اصحابِ کہف کی مدّتِ نوم

۳۔ اصحابِ کہف کے زمانۂ نوم کی مدّت کے بارے میں میرے بیان پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے اس کا جواب آپ کو تفہیم القرآن ہی میں مل جاتا اگر آپ پورے قصہ کی تفسیر اس میں دیکھ لیتے۔ یہ تو آپ نے بڑی سخت بات کہہ دی کہ قرآن صریحاً مدّت کی تعیین کر رہا ہے اور پھر بھی تم نے تاریخ پر یقین کیا اور قرآن کی تصریح رد کر دی۔ کیا آپ ایسے شخص کو مسلمان مان سکتے ہیں جو قرآن کو چھوڑ کر تاریخ پر ایمان لاتا ہے؟ میں تو ایک لمحہ کے لیے بھی اُسے کافر قرار دینے میں تامّل نہ کروں گا۔ اب ذرا آپ سورۂ کہف کی اس آیت پر غور فرمایئے کہ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلٰثَ مِائَةٍ سِنِيْنَ وَازْدَادُوْا تِسْعًا ؕ قُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوْا۔ کیا یہ واقعی اللہ تعالےٰ کی طرف سے مدّتِ نوم کی تعیین ہے؟ اگر ایسا ہوتا تو قُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوْا کا فقرہ بے معنی ہو جاتا۔

رفعِ طور کی کیفیت

۴۔ آیت وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ کے متعلق آپ کا اعتراض میں سمجھ نہیں سکا۔ کَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ کے حوالہ سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس آیت کی نہیں بلکہ وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ کی تفسیر پر معترض ہیں۔ اگر بات یہی ہے تو براہِ کرم تفہیم القرآن جلد اوّل صفحہ ۸۲ اور جلد دوم صفحہ ۹۰ کے حواشی اچھی طرح پڑھ کر بتایئے کہ آپ کو

کس چیز پر اعتراض ہے۔

حضرت ابراہیمؑ اور کذباتِ ثلاثہ

۵۔ حضرت ابراہیمؑ کے کذباتِ ثلاثہ کے مسئلے پر میں نے دو جگہ بحث کی ہے۔ ایک رسائل و مسائل حصہ دوم صفحہ ۳۵ تا ۳۹۔ دوسرے تفہیم القرآن بسلسلۂ تفسیر سورۃ انبیاء، حاشیہ نمبر ۶۰۔ ان دونوں مقامات پر میں نے وہ دلائل بھی بیان کر دیئے ہیں جن کی بنا پر میں اس روایت کے مضمون کی صحت تسلیم کرنے میں متامل ہوں۔ اگر میرے ان دلائل کو دیکھ کر آپ کا اطمینان ہو جائے تو اچھا ہے، ورنہ پھر تو جو کچھ آپ صحیح سمجھتے ہیں اسی کو صحیح سمجھتے رہیں۔ اس طرح کے معاملات میں اگر اختلاف رہ جائے تو آخر مضائقہ کیا ہے۔ آپ کے نزدیک حدیث کا مضمون اس لیے قابلِ قبول ہے کہ وہ "قابلِ اعتماد سندوں سے نقل ہوئی ہے اور بخاری، مسلم، نسائی اور متعدد دوسرے اکابر محدثین نے اسے نقل کیا ہے۔" میرے نزدیک وہ اس لیے قابلِ قبول نہیں ہے کہ اس میں ایک نبی کی طرف جھوٹ کی نسبت ہوتی ہے، اور یہ کوئی ایسی معمولی بات نہیں ہے کہ چند راویوں کی روایت پر اسے قبول کر لیا جائے۔ اس معاملہ میں میں اس حد تک نہیں جاتا جہاں تک امام رازی گئے ہیں۔ وہ تو کہتے ہیں کہ "انبیاء کی طرف جھوٹ کو منسوب کرنے سے بدرجہا بہتر یہ ہے کہ اس روایت کے راویوں کی طرف اسے منسوب کیا جائے۔" (تفسیر کبیر، جلد ۶، صفحہ ۱۱۳) اور یہ کہ "جب نبی اور راوی میں سے کسی ایک کی طرف جھوٹ کو منسوب کرنا پڑ جائے تو ضروری

سے ہے کہ وہ نبی کے بجائے راوی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔" (تفسیر کبیر جلد ۲،
صفحہ ۱۴۵)۔ مگر میں اس روایت کے ثقہ راویوں میں سے کسی کے متعلق یہ
نہیں کہتا کہ انہوں نے جھوٹی روایت نقل کی ہے۔ بلکہ صرف یہ کہتا ہوں
کہ کسی نہ کسی مرحلے پر اس کو نقل کرنے میں کسی راوی سے بے احتیاطی ضرور
ہوئی ہے۔ اس لیے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول قرار دینا مناسب
نہیں ہے۔ محض سند کے اعتماد پر ایک ایسے مضمون کو آنکھیں بند کر
کے ہم کیسے مان لیں جس کی زد انبیاء علیہم السلام کے اعتماد پر پڑتی ہے۔
میں ان دلائل سے بے خبر نہیں ہوں جو اس روایت کی حمایت
میں اکابر محدثین نے پیش کیے ہیں۔ مگر میں نے ان کو تشفی بخش نہیں پایا ہے۔
جہاں تک "بل فعلہ کبیرھم ھذا" اور "انی سقیم" کا تعلق ہے،
ان دونوں کے متعلق تو تمام مفسرین و محدثین اس پر متفق ہیں کہ یہ حقیقۃً جھوٹ
کی تعریف میں نہیں آتے۔ آپ تفسیر کی جس کتاب میں چاہیں ان آیات
کی تفسیر نکال کر دیکھ لیں۔ اور ابن حجر، عینی، قسطلانی وغیرہ شارحین حدیث
کی شرحیں بھی ملاحظہ فرما لیں۔ کسی نے بھی یہ نہیں مانا ہے کہ یہ دونوں قول
فی الواقع جھوٹ تھے۔ رہا بیوی کو بہن قرار دینے کا معاملہ تو یہ ایک
ایسی بے ڈھب بات ہے کہ اسے بنانے کے لیے محدثین نے جتنی کوششیں
بھی کی ہیں وہ ناکام ہوتی ہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے اس بحث کو جانے
دیجیے کہ جس وقت کا یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے اُس وقت حضرت
سارہ کی عمر کم از کم ۶۵ سال تھی اور اس عمر کی خاتون پر کوئی شخص بھی فریفتہ

نہیں ہو سکتا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب بادشاہ حضرت سارہ کو حاصل کرنے کے درپے ہوا تو حضرت ابراہیم ؑ نے آخر کس مصلحت سے کہا کہ یہ میری بہن ہیں؟ اس صورتِ حال میں بیوی کو بہن کہہ کر آخر کیا فائدہ حاصل ہو سکتا تھا؟ شارحین حدیث نے اس سوال کے جو جوابات دیے ہیں وہ ذرا ملاحظہ ہوں:

۱۔ اُس بادشاہ کے دین میں یہ بات تھی کہ صرف شوہر والی عورتوں ہی سے تعرض کیا جاتا ہے، اس لیے حضرت ابراہیم ؑ نے بیوی کو بہن اس امید پر کہا کہ وہ حضرت سارہ کو بے شوہر عورت سمجھ کر چھوڑ دے گا۔

۲۔ حضرت ابراہیم ؑ نے بیوی کو بہن اس لیے کہا کہ بادشاہ عورت کو چھوڑتے

---

۱ اگرچہ بائیبل کی کتاب پیدائش کا بیان ہے کہ مصر کے سفر کے وقت حضرت سارہ کی یہ عمر تھی، لیکن قرآن و حدیث سے بھی اسی کی تائید نکلتی ہے۔ ایک طرف حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی سفر کے موقع پر مصر کے بادشاہ نے حضرت ہاجرہ کو حضرت ابراہیم ؑ کی خدمت میں نذر کیا اور ان سے حضرت اسماعیل ؑ پیدا ہوئے۔ دوسری طرف قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل ؑ جب والد ماجد کے ساتھ دوڑنے پھرنے کے قابل ہو گئے تو قربانی کا یادگار واقعہ پیش آیا اور اس سے متصل زمانے ہی میں حضرت ابراہیم ؑ کو حضرت اسحاق ؑ کی پیدائش کی بشارت دی گئی اور اس بشارت پر حضرت سارہ کو سخت اچنبھا ہوا، کیونکہ وہ بہت بوڑھی (عجوزہ) تھیں۔ ان دونوں واقعات کے درمیان زیادہ سے زیادہ بارہ تیرہ سال کا فصل ہو سکتا ہے۔ اب کیا یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ ایک عجوزہ خاتون صرف دس بارہ سال پہلے ایسی حسین نوجوان تھیں کہ مصر کا بادشاہ انہیں چھیننے کے لیے بے چین ہو گیا؟

والا تو ہے نہیں ، اب اگر میں یہ کہوں کہ میں اس کا شوہر ہوں تو جان بھی جائے گی اور بیوی بھی ، اور اگر بہن کہوں تو صرف بیوی ہی جائے گی ، جان بچ رہے گی۔

۲۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اندیشہ ہوا کہ سارہ کو بیوی بتاؤں گا تو یہ بادشاہ مجھ سے زبردستی طلاق دلوا لے گا ، اس لیے انھوں نے کہا کہ یہ میری بہن ہے۔

۳۔ اس بادشاہ کے دین میں یہ بات تھی کہ بھائی اپنی بہن کا شوہر ہونے کے لیے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہے ، اس لیے انھوں نے بیوی کو بہن اس امید پر بتایا کہ یہ سارہ کو میرے ہی لیے چھوڑ دے گا۔

(فتح الباری جلد ۶ ، صفحہ ۳۹۲ ، عینی جلد ۱۵ ، صفحہ ۲۴۹ ، قسطلانی جلد ۵ ، صفحہ ۴۰۰)

خدارا غور کیجیے کہ ان توجیہات نے بات بنائی ہے یا کچھ اور بگاڑ دی ہے ؟ آخر کس تاریخ سے یہ نادر معلومات حاصل ہوئی ہیں کہ دنیا میں کوئی دین ایسا بھی گزرا ہے جس میں بے شوہر عورت کو چھوڑ کر صرف شوہر دار عورت ہی سے تعرض کرنے کا قاعدہ مقرر ہو ؟ اور یہ ایک نبی کی سیرت و شخصیت کا کیسا بلند تصور ہے کہ وہ جان بچانے کے لیے بیوی کی عصمت قربان کرنے پر راضی ہو جائے ؟ اور یہ کس قدر معقول بات ہے کہ زبردستی طلاق دلوائے جانے کے اندیشے سے بیوی کو بہن کہہ کر دوسرے کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہ بے طلاق ہی اس سے استفادہ کر لے ؟ اور یہ کتنی دل لگتی بات ہے کہ بادشاہ بھائی کو تو بہن کا شوہر ہونے کے لیے زیادہ حق دار

مان لے گا مگر خود شوہر کو شوہر ہونے کے حق دار نہ ماننے گا؟ اس طرح کی لاطائل سخن سازیوں سے ایک مہمل بات کو ٹھیک بٹھانے کی کوشش کرنے سے کیا یہ مان لینا زیادہ بہتر نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرگز یہ بات نہ فرمائی ہوگی اور کسی غلط فہمی کی بنا پر یہ نقرہ غلط طریقے سے نقل ہو گیا ہے۔

بعض حضرات اس موقع پر یہ خدشہ ظاہر کرتے ہیں کہ اگر اس طرح کے دلائل سے محدثین کی چھان پھٹک ہوئی ایک صحیح السند روایت کے مضمون کو مشکوک ٹھیرا دیا جائے تو پھر ساری ہی حدیثیں مشکوک قرار پا جائیں گی۔ لیکن یہ خدشہ اس لیے بے بنیاد ہے کہ متن کی صحت میں شک ہر روایت کے معاملے میں نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف کسی ایسی روایت ہی میں ہو سکتا ہے جس میں کوئی بہت ہی نامناسب بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوئی ہو اور وہ کسی توجیہ سے بھی ٹھیک نہ بیٹھتی ہو۔ اس طرح کی بعض روایتوں کے متن کو مشکوک ٹھیرانے سے آخر ساری روایتیں کیوں مشکوک ہو جائیں گی؟ پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ جن نامناسب باتوں کی کوئی معقول توجیہ ممکن نہ ہو ان کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہونا زیادہ خطرناک ہے، یا یہ مان لینا کہ محدثین کی چھان پھٹک میں بعض کوتاہیاں رہ گئی ہیں، یا یہ کہ بعض ثقہ راویوں سے بھی نقل روایات میں کچھ غلطیاں ہو گئی ہیں؟ بتائیے، ایک صاحب ایمان آدمی ان دونوں باتوں میں سے کس بات کو قبول کرنا زیادہ پسند

کر سکے گا۔

(ترجمان القرآن، ربیع الثانی ۱۳۷۳ھ، دسمبر ۱۹۵۳ء)

چند مزید اعتراضات

ایک صاحب نے ایک طویل مکتوب کی شکل میں مدیر ترجمان کی بعض تحریروں پر اعتراضات وارد کیے تھے۔ مدیر ترجمان نے ان کا مفصل جواب دیا ہے۔ افادۂ عام کی خاطر سوالات و جوابات کو یہاں شائع کیا جا رہا ہے۔

راقم عریضہ کافی عرصہ سے آپ کی تصنیفات کا بہت دلچسپی سے مطالعہ کر رہا ہے۔ چند شبہات ایسے واقع ہوئے کہ باوجود کافی حسنِ ظن کے دل میں یہ خلجان پیدا کر رہے ہیں۔ کارکنانِ جماعت سے بالمشافہ کئی مرتبہ گفتگو ہوئی، لیکن بجائے ازالہ، اضافہ ہوتا رہا۔ اپنے مخلصین کے مشورے سے یہ طے پایا کہ براہِ راست جناب سے استفسار کیا جائے۔ لہٰذا جناب کو تکلیف دی جاتی ہے کہ مسائل مندرجہ ذیل کا تشفی بخش جواب تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ اگر مناسب خیال فرمائیں تو ترجمان میں شائع فرما دیں تاکہ فائدہ عام ہو جائے۔

۱۔ تفہیم القرآن جلد ۲ صفحہ ۹۰ نوٹ ۲ اس مقام پر یہ جان لینا فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ حج فتح مکہ کے بعد دورِ اسلامی کا پہلا حج سنہ ۸ھ میں قدیم طریقہ پر ہوا۔ پھر سنہ ۹ھ میں دوسرا حج مسلمانوں نے اپنے طریقہ پر کیا اور مشرکین نے اپنے طریقہ پر۔ اس کے بعد تیسرا حج سنہ ۱۰ھ میں خالص اسلامی طریقہ پر ہوا۔

سنہ ۸ھ میں کون سے صحابہ حج کو تشریف لے گئے؟ حج کی فرضیت کس سنہ میں ہوئی؟ حج کی فرضیت کے ساتھ احکام نہ تھے؟ حضرت ﷺ نے عازمین حج کو کوئی ہدایات نہ دیں؟ سنہ ۹ھ میں صدیق رضی اللہ عنہ کی زیر قیادت اسلامی طریقہ کو چھوڑ کر اپنے طریقہ پر حج کیا؟ پھر حضرت ﷺ نے صحابہ کو غیر اسلامی طریق پر حج کرنے میں کوئی تنبیہ نہ فرمائی؟ قدیم طریقے میں ننگے طواف ہوتا تھا۔ کیا صحابہ نے بھی ایسا کیا؟ ہر ایک جزو کا تفصیلی جواب تحریر فرما دیں۔

۲۔ تفہیم القرآن ج ۲ سورۂ یونس۔ جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کوتاہیاں ہو گئی تھیں۔

کیا انبیاء معصوم نہیں ہوتے؟ خصوصاً فریضۂ رسالت میں انبیاء سے کوتاہی کیسے ممکن ہے؟ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا

بعثتہ انوشیتی فریضۂ رسالت کی عدم کوتاہی میں تصریح نہیں؟ اگر نبی سے فریضۂ رسالت میں بھی کوتاہی ہو سکتی ہے تو پھر دین خداوندی کا کیا بچ جاتا ہے؟ کیا یہ مضمون موہم ہتک انبیاء نہیں؟

۳۔ ترجمان اکتوبر نومبر ۱۹۵۸ء میں جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ احکام منسوخہ پر اب بھی عمل جائز ہے اگر معاشرہ کو انہی ضروریات سے سابقہ ہو جائے۔ اگر احکام شارع نے منسوخ فرمائے ہیں تو پھر ان احکام کو مشروع کرنے والا کون سا شارع ہوگا؟ اگر ہر ذی علم کو اس ترمیم و تنسیخ کا حق دیا جائے جب کہ اعجاب کل ذی رای برایہ کا دور دورہ ہے تو کیا یہ تلعب بالدین نہ ہوگا؟ آیا احکام منسوخہ میں تغیر ہے یا تخصیص؟ محرمات اب پھر حلال ہو سکتے ہیں یا حلال شدہ احکام اب پھر منسوخ ہو سکتے ہیں؟ مہربانی فرما کر وضاحت سے بحث فرما دیں کیونکہ یہ بنیادی امور سے متعلق ہے۔

۴۔ ترجمان ربیع الاول ۱۳۷۸ھ حضرت آدم علیہ السلام جس جنت میں تھے وہ زمین پر تھی۔

اگر جنت زمین پر تھی تو اھبطوا کیوں فرمایا؟ اخرجوا زیادہ مناسب نہ تھا؟ ولکم فی الارض مستقر و متاع الی حین۔ جب پہلے ہی زمین مستقر تھی تو دوبارہ استقرار کیا معنی؟ نیز جنت کا قرآنی تصور تو یہ ہے عرضھا السمٰوات والارض

پھر اس کا تحقق فی الارض کیسے ممکن ہو سکتا ہے؟ اذ یغشی السدرۃ ما یغشی عندھا جنۃ الماوی، کیا سدرۃ المنتہیٰ بھی زمین تھا؟ بالفرض اگر زمین پر جنت تھی تو اب کہاں ہے؟ کیوں نہ کسی طیارے سے ہم اڑ کر وہاں پہنچ جائیں؟ اگر اڑا دی گئی ہے تو کیوں اور کیا ثبوت ہے؟

۵۔ تفہیمات ج ۲ ص ۴۳ "یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں ہو جانے دیں"

کیا انبیاء و نامہ معاصی سے معصوم نہیں؟ اگر نبی سے نبوت کے ہوتے ہوئے عصمت اٹھ سکتی ہے تو اس کی نبوت و تعلیمات نبوت پر کیسے کامل اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ ہر اہم مقام پر شبہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ وہی مقام ہو جہاں نبی سے عصمت اٹھ چکی ہو۔ اس کی کیسے حد بندی ہو گی؟ بالتفصیل بحث فرما دیں۔ جزاکم اللہ احسن الجزاء۔

۶۔ تفہیم القرآن ج ۱ ص ۴۲۱ "پس جو چیز قرآن کی روح سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے وہ یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے رفع جسمانی کی تصریح سے بھی اجتناب کیا جائے اور موت کی تصریح سے بھی"

کیا یہ مسئلہ قرآنی لحاظ سے مجمل ہے؟ ما قتلوہ وما صلبوہ

میں اگر تقل جسم کی تعریح ہے تو اس ایک جملہ کے ایک جزء رفعہ
میں کون سا اجمال پایا گیا ؟ بصورت دیگر انتشار ضمائر لازم نہ آئے گا جو
معیوب ہے ؟ یہاں رفع جسم سے کون سا قرینہ مانع ہے جب کہ
احادیث رفع جسمانی ہی روایت کر رہی ہیں تو یہاں کیوں رفع
جسم مراد نہ ہو ؟ پھر اجماع امت بھی اس پر منعقد ہو چکا ہے تو کیا وجہ
ہے کہ متفق علیہ مسئلہ کو قرآن کی روح کے لحاظ سے مجمل کہہ کر
مشتبہ بنایا جائے ؟ پھر الفاظ بھی ایسے مؤکد کہ قرآن کی رُوح
سے زیادہ مطابقت۔

۷۔ تفہیمات حصہ دوم ص۲۸۱ ۔ اقامت حدود میں وقت
کے حالات اور مجرم کے حالات کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔
زمانہ جنگ میں حد موقوف رکھی جاتی ہے۔ قحط کے زمانہ میں
چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے۔ پھر بلا فرمایا کہ اس مسئلہ کو کتاب و
سنت کی روشنی میں مدلل بیان فرما دیں۔ حضرت سعد کا واقعہ
حدود اللہ کو توڑنے چھوڑنے کے لیے قطعاً ناکافی ہے۔ انہوں نے
کتاب و سنت سے کوئی مستحکم دلیل بیان نہیں کی[1]۔ اسی طرح حضرت

[1] عجیب بات ہے کہ جو لوگ صحابہ پر تنقید کرنے کو ناجائز سمجھتے ہیں وہ خود بے تکلف
ان پر تنقید کرتے ہیں۔ کتاب و سنت کی دلیل کے بغیر حدود اللہ کے توڑنے چھوڑنے
کا یہ الزام جو حضرت سعد پر لگایا گیا ہے، تنقید کی حد سے گزر کر طعن کی حد تک
پہنچ جاتا ہے۔

عمر رضی اللہ عنہ کا حضرت حاطبؓ کے غلاموں کو چھوڑ دینا اور حاطب
سے عوض دلوانا بھی نوعیت جرم کی بدلی ہوئی کیفیت پر دلالت
کرتا ہے۔ ورنہ مجرموں کو چھوڑ کر غیر مجرم انسان سے عوض دلوانا
کیا معنی؟ یقیناً حضرت عمرؓ کے ذہن میں جرم کی نوعیت کچھ
سرقہ کی سی نہ ہوگی بلکہ غصب کی سی ہوگی جس کی ضمان ان کے
مولیٰ سے لی گئی۔ مہربانی فرما کر اس مسئلہ میں کتاب و سنت کے
مستقل دلائل بیان فرما کر مشکور کریں۔

۸۔ حضرت حوا کی پیدائش کے متعلق تفہیم القرآن ج ۱ صفحہ
۳۱۹ میں جناب نے تصریح کی ہے کہ آدم کی پسلی سے نہیں ہوئی۔
حدیث بخاری خلقت من ضلع آدم کا کیا جواب ہوگا؟

۹۔ تفہیم القرآن جلد اول ص۸۵ پر طور کے اٹھائے جانے
میں جناب نے متقدمین مفسرین سے کیوں اختلاف فرمایا ہے؟ اس
قول میں کیا قباحت ہے؟ اذ نتقنا الجبل فوقہم کانہ
ظلۃ۔ لفظ نتق کس طرف اشارہ کر رہا ہے؟ یہ لفظ کیسے
آپ کی تفسیر پر صادق آتا ہے۔ نیز جب کہ تلمود اور بائبل کی
روایات بھی اسی قول کی تصدیق کر رہی ہیں۔ اسی طرح لفظ
رفعنا اور پھر فوقکم کا صریح مفہوم بھی آپ کی تفسیر کا انکار
کر رہا ہے۔ نیز اگر حقیقت رفع مقصود نہ تھی اور صرف تخییل
رفع مقصود تھا تو اس کی تصریح سے کون سا امر مانع تھا جب کہ

قرآن مجید کی عادت مستمرہ ایسی ہے کہ ایسے مقام پر صاف تصریح کر دیتا ہے۔ واقعہ یقللهم فی اعینکم و یقللکم فی اعینهم۔ جب حقیقت قلت و کثرت مقصود نہ تھی تو واشگاف الفاظ میں بیان فرما دیا۔ اسی طرح و یخیل الیه من سحرهم انها تسعیٰ۔ جب اجماع امت بھی اس پر منعقد ہو چکا ہے تو کیا وجہ ہے کہ ایک متفق علیہ مسئلہ کو مجمل کہہ کر مشتبہ بنایا جاوے۔ پھر الفاظ بھی ایسے ہوں کہ قرآن کی روح سے زیادہ مطابقت۔

۱۰۔ رسائل و مسائل جلد اول صفحہ ۱۲ – مہدی پر بحث فرماتے ہوئے جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ جو مسئلہ بھی دین میں ایسی نوعیت رکھتا ہو اس کا ثبوت لازماً قرآن ہی سے ملنا چاہیئے۔ مجرد حدیث پر ایسی کسی چیز کی بنا نہیں رکھی جا سکتی جسے مدار کفر و ایمان قرار دیا جائے۔ احادیث چند انسانوں سے چند انسانوں تک پہنچتی ہوئی آئی ہیں جن سے حد سے حد اگر کوئی چیز ثابت ہو سکتی ہے تو گمان صحت نہ علم یقین۔ یہ قاعدہ کلیہ جو آپ نے تحریر فرمایا ہے کیا اس سے خطرہ میں نہیں پڑ جاتے؟ کیا تعدد رکعات و وجود صلوٰۃ کی ہیئتِ کذائیہ جو قرآن میں مصرح نہیں ان کے انکار سے کفر لازم نہ آنے لگے گا؟

۱۱۔ آیت رجم کے متعلق جناب نے جو بحث ترجمان میں فرمائی ہے آپ نے اس کے ثبوت میں تامل فرمایا ہے۔ حالانکہ

بخاری شریف میں نوکر اور سیدہ کے زنا کے معاملہ میں لڑکے کے والد کا حضورؐ کو عرض کرنا انشدک باللّٰہ الاقضیت بیننا بکتاب اللّٰہ اور حضورؐ کا فرمانا والذی نفسی بیدہ لاقضین بینکما بکتاب اللّٰہ ۔ ان دونوں قسموں کے بعد کونسا اشتباہ رہ جاتا ہے؟ کیا حضورؐ کی قسم ہمارے یقین کے لیے ناکافی ہے؟ یا بخاری کی احادیث کو غلط قرار دیا جا سکتا ہے؟ پھر فاروق اعظمؓ سے خطبہ نکال دیتا انزل اللّٰہ آیۃ الرجم تقرأنا ھا و عقلنا ھا و وعینا ھا سے ہمیں یہ توقع ہو سکتی ہے کہ یوم الجمعہ مسجد میں فقہاء صحابہ کی موجودگی میں کتاب اللہ و رسول اللہ پر افتراء کر سکتے ہیں؟ بصورت دیگر نعوذ باللہ جو صحابہ موجود تھے وہ سب حرارت ایمانی سے خالی ہو چکے تھے ۔ ایک نے بھی نہ ٹوکا ۔ جو ایک قمیص کے ٹکڑے پر عمرؓ کو اسی منبر پر ٹوک سکتے ہیں کتاب اللہ پر افتراء میں نہ ٹوک سکے ۔ یا قرآن سے ایک قمیص کا ٹکڑا زیادہ قیمتی تھا؟ آپ کا یہ فرمانا کہ عمرؓ کے اس قول پر اجماع منعقد نہیں ہوا ، اس لیے کہ سب صحابہ کی موجودگی یقینی نہیں ، کیا صحابہ صلوٰۃ جمعہ سے بھی غیر حاضری کرتے تھے؟ حضرت عبدالرحمٰنؓ کا یہ فرمانا فانھا دار الھجرۃ والسنۃ فتخلص باھل الفقہ و اشرف الناس صاف تصریح نہیں؟ ان دونوں فقہاء صحابہ مدینہ طیبہ میں موجود تھے ۔ بالفرض اگر تمام

موجود نہ تھے ۔ کیا موجود حضرات نے غیر موجود حضرات سے اس مسئلہ کی تصدیق یا تکذیب کسی نے ذکر کی؟ اگر واقعی صحابہ کا کتاب اللہ کے ساتھ یہی تساہل و تغافل رہا ہے اور کتاب اللہ میں کمی بیشی ہوتی رہی تو روافض بالکل حق بجانب ہیں ۔ مہربانی فرما کر اس مسئلہ کو کتاب و سنت سے مدلل بیان فرمادیں ۔ حضورؐ کی قسم اور عمرؓ کا تشدیدی خطبہ ، حدیث بخاری کے مقابل کوئی قوی دلیل چاہیئے ۔ کسی منفرد مجتہد کا قول مشکل سے مقابل ہو سکے گا ۔

۱۲ - ترجمان القرآن ، ربیع الثانی ؁ میں جناب نے حضرت صدیقؓ کی بندش کفالت مسطح کو غیر اسلامی عصبیت سے تعبیر فرمایا ہے ۔ کیا صدیقؓ کا نبوت سے صرف بیٹی ہی کا تعلق تھا؟ بالغرض اگر حضرت کے کسی دوسرے محرم پر یہ بہتان ہوتا تو کیا حضرت صدیقؓ کو غیرت نہ آتی؟ کیا وہاں الحب للہ والبغض فی اللہ کا جذبہ کارفرما نہ تھا؟ لا یاتل اولوا الفضل سے استدلال صحیح نہیں معلوم ہوتا ۔ کیونکہ یہاں صرف کفالت کا کھولنا نہایت نرم لہجہ میں مقصود تھا ۔ چنانچہ لفظ اولوا الفضل والسعۃ کا اور پھر الا تحبون ان یغفر اللہ لکم سے ان کے پاکیزہ جذبات سے معافی کی اپیل ہے ۔ اس میں عتاب کی بو بھی نہیں ۔ اس کو وعید تصور کرنا ہماری سمجھ سے بالاتر ہے ۔

علاوہ ازیں یہاں کفالت کی طرف تعرض کیا گیا ہے۔ بندشِ کفالت کے اصل محرکات کو نہیں چھیڑا گیا، جس کو آپ نے غیر اسلامی حمیت سے تعبیر فرمایا ہے۔ اگر یہ محرکات غیر اسلامی ہوتے تو ان بنو تو ادنی التفریق کے بجائے انہی محرکات کا اپریشن ہوتا، والله لا یستحیی من الحق۔ منبع فساد کو چھوڑ کر شاخوں کا انسداد قرآن کی حکیمانہ شان سے بعید ہے۔ کفالت تو ان الفاظ سے کھل گئی، لیکن یہ منبع فساد غیر اسلامی حمیت تو ان کے دل میں ویسے ہی متمکن رہی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کے متعلق اسی ترجمان ربیع الاوّل ۶۰ھ میں جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ غالباً یہی شخصی عظمت کا تخیل تھا جس نے اضطراری طور پر حضرت عمرؓ کو تھوڑی دیر کے لیے مغلوب کر دیا۔ کیا نبی کی شخصیت اور اس کی عظمت کا تخیل اسلام میں ممنوع ہے؟ واللہ لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیه الحدیث کا کیا معنی؟ باقی رہا قانونِ ربانی کے مقابلہ میں نبوت پرستی یا شخصیت پرستی تو محبوبِ دو عالم کی زندگی میں تو عمرؓ شخصیت پرست نہ تھے۔ بعد انتقال یہ شخصیت پرستی کہاں سے ان کے دل میں گھس گئی؟ اساریٔ بدر۔ صلح حدیبیہ۔ مسئلۂ حجاب۔ رئیس المنافقین کا جنازہ وغیرہ متعدد واقعات موجود ہیں۔ صحابہ کرامؓ اور خلفاء

راشدین مہدیین کے متعلق بھی کس حد تک سوءِ ظن جائز ہے؟[1]
کیا ان حضرات کے افعال کی ان توجیہات کے علاوہ اور توجیہ ناممکن
تھی؟ اللہ اللہ فی اصحابی لا تتخذوھم غرضا بعدی
فمن احبھم فبحبی احبھم ومن ابغضھم فببغضی
ابغضھم اور اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم کا کیا
مقصد ہوگا؟

۱۳۔ کیا آپ معصوم عن الخطاء ہیں؟ اگر نہیں تو کیا آپ
کے اجتہادات پر تنقید جائز ہے؟ اگر آپ تنقید سے بالاتر نہیں
تو تنقید کرنے والے علماء پر کیوں طعن کیا جاتا ہے؟ اگر اسلام
کی تعلیمات کی تعبیر کا حق صرف جماعت کے علماء کے لیے مخصوص
کر دیا جائے تو اسلامی علوم کو ترقی کے بجائے رکاوٹ نہ ہوگی؟
اگر انفرادی رجحانات ترقی پذیر نہ ہوں گے؟ کیا موجودہ اختلاف جب
کہ دیانتداری پر مبنی ہو اختلاف اُمتی رحمۃ نہ ہوگا؟ انہی اختلافات
میں مختلف ذہنی صلاحیتوں کے جواہر منظرِ عام پر آجائیں گے جن سے
امت کو فائدہ پہنچتا رہا ہے اور رہے گا؟

۱۴۔ کیا صحابہ کرام پر تنقید جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو حدیث

---

[1] صرف اس حد تک کہ وہ کتاب و سنت کی دلیل کے بغیر حدود اللہ کو توڑتے
چھوڑتے تھے۔

اللہ اللہ فی اصحابی اور اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم کا کیا جواب ہوگا؟

جواب:- آپ کے سوالات کا جواب دینے سے پہلے یہ بات عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ میری تحریروں کے متعلق جو شکوک اور شبہات بعض لوگ جان بوجھ کر دلوں میں ڈال رہے ہیں ان کو صاف کرنے کے لیے میری طرف رجوع کرنا تو بلاشبہ ایک درست طریقہ ہے، مگر تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے مناسب یہ ہے کہ پہلے خود ہی تحقیق کی کوشش کر لیا کریں، تاکہ جس الجھن کو وہ تھوڑا سا وقت صرف کر کے خود رفع کر سکتے ہوں اس کے لیے خواہ مخواہ خط و کتابت کی زحمت میں نہ پڑیں۔ اصحاب فتنہ کے لیے تو اب کوئی کام کرنے کا اس کے سوا باقی نہیں رہا ہے کہ وہ میری تحریروں میں کیڑے نکالتے پھریں اور جگہ جگہ انہیں پھیلا کر لوگوں کے ذہنوں میں الجھنیں پیدا کیا کریں۔ مگر میرے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ سارے کام چھوڑ چھاڑ کر بس ان الجھنوں ہی کو صاف کرنے میں لگا رہوں جو ان حضرات نے پیدا کی ہیں۔ آپ براہ کرم خود غور کریں کہ ان حضرات کی انگیخت سے جو سوالات تو تنہا آپ نے فرمائے ہیں۔ اور ایسے سوالات کرنے والے اکیلے آپ نہیں ہیں، پاکستان اور ہندوستان کے ہر گوشے سے اس طرح کے سوالات آئے دن میرے پاس آتے رہتے ہیں۔ کیونکہ سارے برعظیم میں فتنہ پردازوں کا ایک پورا لشکر ان سوالات کی فصل بونے میں لگا ہوا ہے۔ اب کیا آپ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ جس طرح یہ

حضرات اپنی عمر عزیز اس فضول کام میں ضائع کر رہے ہیں ، اسی طرح میں بھی ان کے پیدا کردہ سوالات کی جواب دہی میں اپنی عمر عزیز ضائع کر دوں ؟

اب آپ کے سوالات کا جواب سلسلہ وار حاضر ہے :

فرضیت حج کی تاریخ

۱ ۔ اس عبارت کا منشا سمجھنے میں آپ کو کسی قسم کی دقت نہ پیش آتی اگر معترضین نے آپ کے دل کو شک وشبہ کی بیماری نہ لگا دی ہوتی ، اور آپ خود بھی کچھ عقل سے کام لیتے ۔ عبارت یہ ہے کہ " فتح مکہ کے بعد پہلا حج ۹ھ میں قدیم طریقے پر ہوا " ۔ اس میں یہ کہاں لکھا ہے کہ صحابہ کرام نے یہ حج قدیم طریقے پر کیا ؟ پھر وہ سوالات جو اس عبارت پر آپ نے کیے ہیں آخر کہاں سے پیدا ہو گئے ؟ آپ سیرت پاک کے موضوع پر کوئی کتاب بھی اٹھا کر دیکھتے تو آپ کو معلوم ہو جاتا کہ فتح مکہ رمضان ۸ھ میں نصیب ہوا ۔ تو دوسرے ہی مہینے حنین اور طائف کے معرکے پیش آ گئے ۔ جن سے ذی القعدہ ۸ھ کے وسط میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے اور عمرہ کر کے حج کیے بغیر اپنے اصحاب کے ساتھ مدینے واپس تشریف لے گئے ۔ اُس وقت یہ ممکن ہی نہ تھا کہ حج کے قدیم طریقے کو جو صدیوں سے زمانہ جاہلیت میں رواج پا چکا تھا ، اور جس کے مطابق حج کرنے کے لیے ہزاروں لاکھوں مشرکین مکہ میں جمع ہو چکے تھے یا عنقریب جمع ہونے والے تھے ، یک لخت بدل ڈالا جاتا ۔ اگر اُس وقت ایسا کیا جاتا تو حنین

کے معرکے سے کہیں زیادہ شدید معرکہ مسجد الحرام کے حدود میں پیش آجاتا۔ اس لیے اُس سال جاہلیت کے طریقوں سے کوئی تعرض نہ کیا گیا اور حج جس طرح پہلے ہوتا تھا اُسی طرح ہونے دیا گیا۔[1]

دوسرے سال ۹ھ میں آپ نے حضرت ابو بکر رضی اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کو حج کے موقع پر بھیجا اور اعلان کر دیا کہ "لا یحجن بعد عامنا ھذا مشرک ولا یطوفن بالبیت عریان" (اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرنے پائے اور نہ کوئی شخص برہنہ طواف کرے۔) یہ اعلان قرآن مجید کے اس حکم کی بنیاد پر تھا کہ اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا (التوبہ: ۲۸) "مشرکین تو نجس ہیں، لہٰذا اس سال کے بعد وہ مسجد حرام کے قریب نہ آنے پائیں"۔ تیسرے سال ۱۰ھ میں اس حکم کی تعمیل کی گئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تشریف لے جا کر حج کے خالص اسلامی طریقے کو ہمیشہ کے لیے قائم فرما دیا۔

---

[1] یہ محض تاریخی واقعات سے میرا استنباط ہی نہیں ہے بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قدیم ترین سیرت نگار ابن ہشام نے اس کی تصریح بھی کی ہے۔ وہ ۸ھ کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وحج الناس تلک السنۃ علی ما کانت العرب تحج علیہ "اس سال لوگوں نے اُسی طریقے پر حج کیا جس پر اہل عرب کیا کرتے تھے"۔ (جلد ۴ صفحہ ۱۴۳)

آپ کا یہ سوال کہ حج کس سال فرض ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ محققین کے نزدیک وہ ۹ھ کے آخر، یا ۱۰ھ کے آغاز میں فرض ہوا ہے، اور اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ صحیحین میں بنی عبدالقیس کے وفد کی حاضری کا جو قصہ آیا ہے اُس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارکانِ اسلام بیان کرتے ہوئے صرف چار ارکان کا ذکر فرمایا ہے، حج کا ذکر نہیں فرمایا۔ یہ وفد بالاتفاق ۹ھ میں غزوۂ تبوک کے بعد حاضر ہوا تھا (زاد المعاد، جلد اوّل ص ۲۶۔ جلد دوم صفحہ ۲۳-۲۴)۔ لیکن چونکہ اُس سال جاہلیت کے رواج نسیئ کی وجہ سے حج ذی القعدہ میں پڑتا تھا، اور مشرکین کے ساتھ حج کرنا بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے شایانِ شان نہ تھا، اس لیے آپ خود حج کے لیے تشریف نہ لے گئے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا تاکہ جاہلیت کے طریقوں کی تنسیخ کا اعلان فرما دیں۔ حج کے اسلامی احکام کی تشریح و توضیح اور عملی تعلیم ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقع پر ہی ہوئی ہے۔

فریضۂ رسالت اور حضرت یونس

۲۔ اس اعتراض کا جواب خود دینے کے بجائے میں قرآن ہی سے دلوانا زیادہ پسند کرتا ہوں۔ قرآن مجید میں چار مقامات پر حضرت یونس کا قصہ آیا ہے۔ براہِ کرم ان سب کو پڑھ لیجیے۔

سورۂ یونس میں ہے:

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَآ

اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ ۭ لَمَّآ اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْھُمْ عَذَابَ

الْخِزْيِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ ۝

(آیت ۹۸)

پس کیوں نہ ہوئی کوئی ایسی بستی جو (عذاب دیکھ کر) ایمان لاتی ہو اور اس کا ایمان اس کے لیے نافع ہوا ہو، سوا اسے یونس کی قوم کے کہ جب وہ لوگ ایمان لے آئے تو ہم نے دنیا کی زندگی میں ان سے رسوائی کا عذاب ہٹا دیا، اور ان کو ایک وقتِ خاص تک سامانِ زندگی دیا۔

سورۃ انبیاء میں ہے:

وَذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِي الظُّلُمٰتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ۖ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝ (آیت ۸۷)

اور یاد کرو مچھلی والے (یونس) کو جب کہ وہ خفا ہو کر چل دیا اور سمجھا کہ (اس چلے جانے پر) ہم گرفت نہ کریں گے۔ پس وہ پکار اُٹھا تاریکیوں میں کہ تیرے سوا کوئی خدا نہیں، تو بے عیب ہے، بے شک میں قصوروار ہوں۔

لہ شاہ عبدالقادر صاحب کا ترجمہ ہے "پھر سمجھا کہ ہم نہ پکڑ سکیں گے" مولانا اشرف علی صاحب کا ترجمہ ہے "اور انہوں نے یہ سمجھا کہ ہم ان پر (اس چلے جانے میں) کوئی دارو گیر نہ کریں گے۔"

سورۂ صافات میں ہے :

وَاِنَّ یُوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ اِذْ اَبَقَ اِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ فَسَاھَمَ فَکَانَ مِنَ الْمُدْحَضِیْنَ فَالْتَقَمَہُ الْحُوْتُ وَھُوَ مُلِیْمٌ ۔ فَلَوْلَآ اَنَّہٗ کَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِیْنَ لَلَبِثَ فِیْ بَطْنِہٖٓ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ (آیت ۱۳۹-۱۴۴)

اور بے شک یونس رسولوں میں سے تھا جس وقت بھاگ گیا وہ بھری ہوئی کشتی کی طرف ، تو قرعہ ڈالنے میں (اہل کشتی کے ساتھ) شریک ہوا اور وہی ملزم ٹھیرا۔ پھر نگل لیا اُس کو مچھلی نے اور وہ ملامت میں پڑا ہوا تھا ، اگر نہ ہوتا وہ تسبیح کرنے والوں میں سے تو قیامت تک مچھلی کے پیٹ ہی میں رہ جاتا۔

سورۂ قلم میں ہے :

فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ وَلَا تَکُنْ کَصَاحِبِ الْحُوْتِ اِذْ نَادٰی وَھُوَ مَکْظُوْمٌ ۔ لَوْلَآ اَنْ تَدٰرَکَہٗ نِعْمَۃٌ مِّنْ رَّبِّہٖ لَنُبِذَ بِالْعَرَآءِ وَھُوَ مَذْمُوْمٌ ۔ (آیت ۴۸-۴۹)

پس اے محمدؐ! صبر کے ساتھ اپنے رب کے حکم کا انتظار کرو اور مچھلی والے کی طرح نہ ہو جاؤ جب کہ اس نے پکارا اور وہ غم

۱؎ مولانا اشرف علی صاحب کا ترجمہ ہے : "اور (تنگ دل میں) مچھلی (کے پیٹ میں جانے) والے (پیغمبر یونس علیہ السلام) کی طرح نہ ہو جیے۔"

سے گھٹ رہا تھا۔ اگر اس کے رب کے احسان نے اس کی
دست گیری نہ کی ہوتی تو چٹیل دیا جاتا چٹیل میدان میں اور وہ
دہتا ملامت زدہ۔[1]

یہ آیات صاف بتا رہی ہیں کہ حضرت یونس سے کوئی نہ کوئی قصور ضرور سرزد ہوا تھا جس پر انہیں مچھلی کے پیٹ میں پہنچا یا گیا۔ اور وہ قصور بے صبری کی نوعیت کا تھا۔ اور لامحالہ وہ فریضۂ رسالت کی ادائیگی ہی کے سلسلے میں ہوا تھا۔ نیز ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یونس ؑ اپنی قوم سے ناراض ہو کر اللہ تعالیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا مستقرِ رسالت چھوڑ گئے تھے۔ اسی وجہ سے اُن کی قوم کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے وہ خاص رعایت فرمائی جو کبھی کسی قوم کے ساتھ نہ فرمائی گئی تھی، یعنی یہ کہ عذاب دیکھ لینے کے بعد جب وہ ایمان لے آئی تو اسے معاف کر دیا گیا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کی یہ مستقل سنّت ہے کہ عذاب آتے دیکھ کر ایمان لانا کسی کے لیے نافع نہیں ہوتا۔ یہ اللہ تعالیٰ کا اپنا ہی بیان ہے۔ اس میں کسی قسم کی کمی و بیشی میں نے اپنی طرف سے نہیں کی ہے۔ اب اس پر آپ کو یا کسی اور کو اعتراض ہو تو یہ اعتراض مجھ پر نہیں، قرآن اور اس کے بھیجنے والے خدا پر ہے اور اس کا جواب اُسی کے ذمّہ ہے۔ آپ کا یہ ارشاد کہ "کیا یہ مضمون موہم ہتک انبیاء نہیں ہے"؟ اس مفروضہ پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء کی عزت کا خیال آپ

---

[1] شاہ رفیع الدین صاحب کا ترجمہ ہے: "اور وہ ہوتا ملامت کیا گیا"۔

کو ان کے بھیجنے والے خدا سے بھی بڑھ کر ہے۔ اگر یہ بات نہیں ہے تو جو مضمون اللہ نے خود اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے اس کو موجب ہتک یا موہم ہتک قرار دینے کی اور کیا توجیہہ آپ کر سکتے ہیں؟[1]

منسوخ احکام پر عمل

۴۔ اس مضمون کا حوالہ آپ نے غلط دیا ہے۔ اوّل تو اکتوبر نومبر ۱۹۵۵ء کا کوئی یکجائی نمبر شائع ہی نہیں ہوا تھا۔ دوسرے یہ مضمون نہ اکتوبر کے پرچے میں ہے نہ نومبر کے پرچے میں۔ معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص سے آپ نے یہ اعتراض سُن کر اپنی فہرست میں درج فرما لیا ہے اسے خود صحیح حوالہ معلوم نہ ہوگا۔ درحقیقت یہ مضمون رسائل و مسائل حصہ دوم میں صفحہ ۱۵۱ پر درج ہے۔ وہاں اُس شبہ کو رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو نسخ کا مسئلہ سُن کر ایک عام آدمی کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ عام طور پر لوگ یہ سوال کرتے ہیں کہ جن آیات کا حکم منسوخ ہو چکا ہے ان کی قرآن میں اب کیا ضرورت ہے؟ کیوں نہ ان کی تلاوت بھی منسوخ ہو گئی؟ اس کو رفع کرنے کے لیے میں نے قرآن میں ان احکام کے باقی رہنے کی حکمت یہ بتائی ہے کہ اگر معاشرے میں کبھی ہم کو پھر اُن حالات سے سابقہ پیش آ جائے جن میں وہ احکام دیے گئے تھے تو ہم ان پر عمل کر سکتے ہیں۔ مثلاً کسی ملک میں مسلمان اُس طرح کے حالات سے دوچار ہوں جو مکی زندگی میں نبی صلی اللہ

---

[1] اس مسئلے پر تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، تفسیر سورۂ صافات، حواشی نمبر ۸۸ تا ۹۵۔

علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کو پیش آتے تھے، تو مکی دور کی تعلیم صبر و تحمل پہ عمل کیا جائے گا نہ کہ مدنی دور کی تعلیم جہاد و قتال پہ، حالانکہ بیشتر مفسرین نے احکام قتال سے مکی دور کی ان آیات کو منسوخ قرار دیا ہے۔ اسی طرح اس حالت میں مسلمان ان بہت سے احکام و قوانین کی پابندی سے معاف رکھے جائیں گے جو مدنی دور میں نازل ہوئے اور جن پہ عمل در آمد اسلامی حکومت کی موجودگی کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ آپ کا یہ سوال کہ منسوخ شدہ احکام کو پھر سے مشروع کون سا شارع کرے گا، تنہا میری طرف راجع نہیں ہوتا بلکہ اُن تمام علماء کی طرف راجع ہوتا ہے جو ابھی چند سال پہلے تک انگریزی دور میں مکی آیات سے قومی طرزِ عمل کے لیے رہنمائی حاصل کرتے تھے اور مدنی دور کے احکام جنگ اور حدود و اللہ کے اجراء کو ملتوی قرار دیتے تھے۔

جنت کا محل وقوع

۴۔ آپ کے اس اعتراض کا جواب ترجمان القرآن کے اسی پرچے میں موجود ہے جس کا آپ نے حوالہ دیا ہے۔ اگر آپ نے ربیع الاول ۵۷ھ کا ترجمان خود ملاحظہ فرمایا تھا جیسا کہ آپ کے سوال سے معلوم ہوتا ہے، تو ضرور وہ جواب آپ کی نظر سے گزرا ہو گا۔ اس کے بعد یہ اعتراض دوبارہ کرنے کی کیا ضرورت باقی رہ گئی؟

اس سلسلہ میں جو سوالات آپ نے کیے ہیں، اگرچہ ان سب کے جوابات ممکن ہیں۔ لیکن میں اس بحث کو غیر ضروری سمجھتا ہوں اس لیے قصداً

انہیں نظر انداز کرتا ہوں[1]۔ آدم علیہ السلام جس جنت میں رکھے گئے تھے۔ اس کی جائے وقوع کا مسئلہ اسلام میں کوئی بنیادی تو درکنار فروعی مسئلہ بھی نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص محض قرآن کو سمجھنے کی کوشش میں اس کے متعلق کسی خیال کا اظہار کرے تو زیادہ سے زیادہ اس سے اتنا ہی تعرض کیا جا سکتا ہے کہ اس کی رائے کو آپ پسند کریں تو قبول کر لیں، نہ پسند کریں تو رد کر دیں۔ مگر بدقسمتی سے ہمارے ہاں ہر مسئلہ پہلے ردّ و کد اور بحث و مناظرہ کا موضوع بنتا ہے اور پھر یہی ردّ و کد اس کو ایک اعتقادی مسئلہ بنا کر رکھ دیتی ہے جس پر دو فریق ایک دوسرے کے مقابلے میں صف آرا ہو جاتے ہیں۔ اور جب تک فریقین کے نکاح نہ ٹوٹ جائیں، معاملہ ختم نہیں ہوتا۔ اس مصیبت سے نجات پانے کی صورت اس کے سوا کوئی نہیں ہے کہ پہلے ہی مرحلہ پر سوال و جواب کا سلسلہ توڑ دیا جائے۔ آپ کا اطمینان جس بات پر نہیں ہوتا اسے آپ قطعًا نہ مانیے، مگر بے فائدہ بحث کی آخر کیا ضرورت ہے۔

---

[1] جن حضرات کو اس بحث کی تفصیل سے دلچسپی ہو وہ براہِ کرم خود ہی تفسیر روح المعانی (ج ۱ - ص ۲۱۴) اور تفسیر المنار (ج ۱ - ص ۲۷۷) میں اس کو نکال کر دیکھ لیں۔ وہاں یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ اس مسئلے میں مفسرین کے کتنے اقوال ہیں اور یہ بھی کہ ہر قول کی دلیل کیا ہے۔

عصمتِ انبیاءؑ

۵۔ انبیاء علیہم السلام کی عصمت بلاشبہ ایک بنیادی چیز ہے اور ہم، آپ، سب سے بڑھ کر اُن کے بھیجنے والے خدا نے اس امر کا اہتمام فرمایا ہے کہ اُن کا اعتماد قائم ہو۔ لیکن اُسی خدا نے اپنی کتاب پاک میں متعدد انبیاء کی ایسی لغزشوں کا بھی ذکر کیا ہے جن پر گرفت یا تنبیہ کی گئی اور اس کے ساتھ ہی خدا اپنی کتاب میں ہم کو یہ اطمینان بھی دلاتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو کبھی کسی چھوٹی سے چھوٹی لغزش پر بھی قائم نہیں رہنے دیا گیا بلکہ بروقت اس کی اصلاح کر دی گئی۔[1] یہ حقیقت اگر آپ کے پیشِ نظر ہو تو آپ سمجھ سکتے ہیں کہ ان لغزشوں کے ذکر سے حضراتِ انبیاء کے اعتماد میں ذرہ برابر بھی خلل واقع نہیں ہوتا۔ البتہ اس سے خدا اور بندے کا فرق اچھی طرح کھل جاتا ہے اور اس خطرے کا امکان باقی نہیں رہتا کہ ان برگزیدہ شخصیتوں کی طرف کوئی شخص الوہیت کی صفات منسوب کرنے لگے۔

۶۔ اس اعتراض کا جواب دسمبر ۶۵ء کے ترجمان القرآن میں صفحہ ۲۹۰ پر دیا جا چکا ہے۔

---

[1] یہی بات علمائے اصول نے بھی اپنی کتابوں میں بیان کی ہے کہ نبی سے لغزش اور رائے کی غلطی صادر ہو سکتی ہے۔ البتہ اس کا لغزش اور غلطی پر قائم رہ جانا ممکن نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اصلاح کا ذمہ لیا ہے۔ ملاحظہ ہو اصول السرخسی جلد اوّل صفحہ ۹۱، جلد دوم صفحہ ۸۹ – ۹۱۔

اقامتِ حدود میں احوال کا لحاظ

۷۔ اس بحث کو اگر آپ سمجھنا چاہتے ہیں تو علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کی کتاب اعلام الموقعین میں فصل فی تغیر الفتویٰ واختلافہا بحسب تغیر الازمنۃ والامکنۃ والاحوال والنیات والعوائد کو بغور ملاحظہ فرمائیں۔ اس میں انہوں نے احادیث و آثار سے بکثرت مثالیں اس امر کے ثبوت میں جمع کی ہیں کہ واقعات و حوادث پر اسلامی احکام کو آنکھیں بند کر کے چسپاں نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کے لیے زمانے اور مقام اور اشخاص متعلقہ کے انفرادی حالات اور دوسری بہت سی چیزوں کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ آپ نے میری پیش کردہ جن مثالوں پر گرفت فرمائی ہے ان سب پر اور ان کے علاوہ متعدد دوسری مثالوں پر بھی علامہ موصوف نے مفصل بحث کی ہے۔

حضرت حواؑ کی پیدائش

۸۔ قرآن مجید میں کسی جگہ بھی یہ تصریح نہیں ہے کہ حضرت حوا کو آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا کیا گیا تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس خیال کی تائید میں جو چیز پیش کی جا سکتی ہے وہ قرآن کا یہ ارشاد ہے کہ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا (النساء-۱) اور جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا (الاعراف ۲۳) لیکن ان دونوں آیتوں میں مِنْهَا کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ "اسی نفس سے اس کا جوڑا بنایا" اور یہ بھی کہ "اسی کی جنس سے اس کا جوڑا بنایا"۔ ان دونوں میں سے کسی معنی کو بھی ترجیح دینے کے لیے کوئی دلیل قرآن کی ان آیتوں میں نہیں ہے۔ بلکہ قرآن کی بعض دوسری آیتیں تو دوسرے معنی

کی تائید کرتی ہیں۔ مثلاً سورۃ روم میں فرمایا وَمِنْ آیَاتِہٖ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ
مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا (آیت ۲۱) اور سورۃ شوریٰ میں فرمایا
جَعَلَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا (آیت ۱۱)۔ یہی مضمون
سورۃ نحل آیت ۷۲ میں بھی آیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان تینوں آیتوں میں مِنْ
اَنْفُسِکُمْ کے معنی مِنْ جِنْسِکُمْ ہی لیے جائیں گے، نہ یہ کہ تمام انسانوں
کی بیویاں ان کی پسلیوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ اب اگر پہلے معنی کو ترجیح
دینے کے لیے کوئی بنیاد مل سکتی ہے تو وہ حضرت ابوہریرہ رضؓ کی وہ روایات
ہیں جو بخاری و مسلم نے نقل کی ہیں۔ مگر ان کے الفاظ میں اختلاف ہے۔
ایک روایت میں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ان الفاظ میں نقل
فرماتے ہیں کہ:

المرأة کالضلع ان اقمتها کسرتها وان
استمتعت بها استمتعت بها وفيها عوج۔

عورت پسلی کے مانند ہے اگر تو اسے سیدھا کرے گا تو توڑ
دے گا اور اگر اس سے فائدہ اٹھائے گا تو اس کے اندر کجی باقی
رہتے ہوئے ہی فائدہ اٹھا سکے گا۔

اور دوسری روایت میں انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ
الفاظ نقل کیے ہیں:

استوصوا بالنساء خيرا فانهن خلقن من
ضلع وان اعوج شيء في الضلع اعلاه منان۔

ذھبت تقیمہ کسرتہ وان ترکتہ لم یزل

اعوج فاستوصوا بالنساء خیرا"۔

عورتوں کے معاملے میں بھلائی کی نصیحت قبول کرو کیونکہ وہ پسلی سے پیدا ہوئی ہیں۔ اور پسلی کا سب سے ٹیڑھا حصہ اس کا بالائی حصہ ہوتا ہے۔ اگر تو اسے سیدھا کرنے کی کوشش کرے تو اس کو توڑ دے گا اور اگر چھوڑ دے تو وہ ٹیڑھی ہی رہے گی۔ لہٰذا عورتوں کے معاملہ میں بھلائی کی نصیحت قبول کرو۔

ان دونوں حدیثوں میں سے پہلی حدیث تو عورت کو پسلی سے محض تشبیہ دے رہی ہے۔ اس میں سرے سے یہ ذکر ہی نہیں ہے کہ وہ پسلی سے پیدا ہوئی ہے۔ البتہ دوسری حدیث میں پسلی سے پیدائش کی تصریح ہے۔ لیکن یہ امر قابلِ غور ہے کہ اس میں حضرت حوا، یا پہلی عورت یا ایک عورت کی نہیں بلکہ تمام عورتوں کی پیدائش پسلی ہی سے بیان کی گئی ہے[1] کیا فی الواقع

---

[1] یہ الفاظ بخاری، کتاب النکاح والی روایت کے ہیں۔ دوسری روایت جو امام بخاری نے کتاب احادیث الانبیاء میں نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں: فان المرأۃ خلقت من ضلع "کیونکہ عورت پسلی سے پیدا کی گئی ہے"۔ اس صورت میں المرأۃ سے مراد ہر عورت، اور عورتوں کی پوری صنف ہوگی نہ کہ وہ ایک خاص عورت جو دنیا میں سب سے پہلے پیدا کی گئی۔ اس سلسلے میں یہ بات حیرت انگیز ہے کہ سائل نے (باقی حاشیہ صفحہ ۹۱ پر)

دنیا کی تمام عورتیں پسلیوں ہی سے پیدا ہوا کرتی ہیں ؟ اگر یہ بات نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ نہیں ہے تو ماننا پڑے گا کہ یہاں خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ کے الفاظ اس معنی میں نہیں ہیں کہ وہ پسلی سے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہیں ، بلکہ اس معنی میں ہیں کہ ان کی ساخت میں پسلی کی سی کجی ہے ۔ اس کی مثال قرآن مجید کی یہ آیت ہے کہ خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ ۔ اس کے معنی بھی یہ نہیں ہیں کہ انسان جلد بازی سے پیدا کیا گیا ہے ، بلکہ یہ ہیں کہ انسان کی سرشت میں جلد بازی ہے ۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پسلی سے حضرت حوا کی پیدائش کا خیال قرآن ہی میں نہیں حدیث میں بھی کسی مضبوط دلیل پر مبنی نہیں ہے ۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ بنی اسرائیل سے یہ روایت نقل ہو کر مسلمانوں میں شائع ہوئی اور بڑے بڑے لوگوں نے اسے نہ صرف قبول کیا بلکہ اپنی کتابوں میں بھی ثبت کر دیا ۔ مگر کیا یہ صحیح ہے کہ اللہ اور رسول کی سند کے بغیر بعض بڑے لوگوں کے اقوال کی بنا پر اسے ایک اسلامی عقیدہ ٹھیرا دیا جائے اور جو کوئی اس پر ایمان نہ لائے اسے گمراہ قرار دیا جائے ؟

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۰ سے) بخاری کے حوالے سے خلقت من ضلع آدم کے الفاظ نقل کیے ہیں حالانکہ بخاری میں کسی جگہ بھی یہ الفاظ نہیں آئے ہیں ۔

رفع طور کی مزید تشریح

۱۔ رفع طور کے بارے میں جو کچھ میں نے تفہیم القرآن جلد اوّل میں صفحہ ۷۴ پر اور جلد دوم میں صفحہ ۹۰ پر ترجمہ و تشریح میں لکھا ہے اس کو پھر غور سے پڑھیے۔ اس میں کہیں بھی پہاڑ کے اٹھائے جانے سے انکار نہیں ہے۔ صرف یہ کہا گیا ہے کہ اس اٹھائے جانے کی تفصیلی کیفیت متعین کرنا مشکل ہے۔ پہاڑ کے اٹھائے جانے کی ایک صورت یہ ہے کہ پورا پہاڑ زمین سے نکال کر اوپر اٹھا لیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پہاڑ کی جڑ اکھاڑ کر اسے ایک جانب اس طرح جھکا دیا جائے کہ وہ اپنے دامن میں کھڑے ہوئے لوگوں پر چھا جائے اور انہیں یوں محسوس ہو کہ گویا اب وہ ان پر اوندھا جائے گا۔ سورۂ بقرہ کے الفاظ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ سے پہلا مفہوم ذہن میں متبادر ہوتا ہے اور سورۂ اعراف کے الفاظ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ دوسرے مفہوم کی طرف ذہن کو لے جاتے ہیں۔ نتق کے معنی کسی چیز کو اکھاڑنے اور جھنجھوڑنے کے ہیں۔ قاموس میں ہے نتقه، زعزعه ونفضه۔ مفردات امام راغب میں ہے: نتق الشیئ جذبه ونزعه حتی یسترخی۔ اساس البلاغہ میں ہے: نتق البعیر الرحل، زعزعه ونتق الله الجبل رفعه مزعزعا فوقهم۔

اسی بنا پر میرا خیال یہ ہے کہ واقعہ کی ان دونوں ممکن صورتوں میں سے کسی ایک کی تعیین جزم کے ساتھ نہیں کی جا سکتی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر

کوئی شخص ان دونوں صورتوں کو یکساں ممکن تسلیم کرتا ہو اور کسی ایک کی تعیین میں توقف کرے تو وہ آخر کس جرم کا مرتکب ہے جس پر اتنی لے دے کی جائے؟ اس پر مزید قابلِ افسوس بات یہ ہے کہ لوگ جس چیز پر لے دے کرتے ہیں اس کو میری اصل کتاب میں نکال کر دیکھنے کی زحمت بھی نہیں اٹھاتے۔ اور محض سنی سنائی روایات پر گفتگو شروع کر دیتے ہیں۔ آپ کا یہ فقرہ کہ "کیا وجہ ہے ایک متفق علیہ مسئلہ کو مجمل کہہ کر مشتبہ بنایا جاوے۔ پھر الفاظ بھی ایسے موکد کہ قرآن کی روح سے زیادہ مطابقت" یہ صاف غمازی کر رہا ہے کہ آپ نے تفہیم القرآن کی وہ عبارت خود نکال کر نہیں پڑھی جس پر آپ نے اس قدر شدت کے ساتھ گرفت فرمائی ہے۔ کیونکہ اس میں کہیں یہ نہیں لکھا گیا ہے کہ "یہ مجمل مفہوم جو میں بیان کر رہا ہوں یہ قرآن کی روح سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔" اس غیر محتاط طریق گرفت کا مزید ثبوت یہ ہے کہ آپ اپنی تفسیر زیر نظر کے حق میں بے تکلف بائیبل کا حوالہ دے رہے ہیں۔ حالانکہ اس واقعہ کے متعلق بائیبل کی عبارت میں نے تفہیم القرآن جلد دوم میں صفحہ ۵۰ پر لفظ بلفظ نقل کر دی ہے اور وہ آپ کے بیان کے بالکل خلاف ہے۔ رہی تلمود، تو اگر وہ آپ کی نظر سے گزری ہو تو براہِ کرم اس کی عبارت کا حوالہ مجھے ضرور لکھ دیں۔

کیا خبرِ واحد و غیر متواتر مدارِ کفر و ایمان ہے؟

۱۰۔ آپ نے اس سوال میں بھی میری پوری بات نقل نہیں کی ہے بلکہ

اس میں سے صرف ایک ٹکڑا نکال لیا ہے ۔ براہ کرم میری پوری عبارت جو رسائل و مسائل حصہ اوّل میں صفحہ ۹۶ سے ۱۰۰ تک ہے بغور پڑھیے اور اس کے بعد فقہ حنفی کے نامور امام شمس الائمہ سرخسی کی حسب ذیل عبارات ملاحظہ فرمایئے جو انہوں نے اصول السرخسی میں اسی موضوع کے متعلق لکھی ہیں ۔ شاید کہ اس کے بعد آپ کو اطمینان ہو جائے کہ جو اصولی بات میں نے لکھی ہے وہ میری اپنی گھڑی ہوئی نہیں ہے بلکہ سلف سے مسلّم چلی آرہی ہے ۔ امام موصوف خبر واحد کے متعلق لکھتے ہیں :-

"خبر واحد علم یقین کی موجب نہیں ہوتی ، کیونکہ اس میں راوی کی غلطی کا احتمال ہوتا ہے ۔ البتہ وہ راوی کے ساتھ حسن ظن کی بنا پر اور اس بنا پر کہ اس کی عدالت کا حال معلوم ہونے کی وجہ سے اس کے صدق کا پہلو راجح ہو جاتا ہے ، ایک ایسی دلیل ضرور قرار پاتی ہے جس کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے ۔ پس اس قسم کی خبر کا حکم اس کی دلیل کی طاقت کے لحاظ سے ثابت ہے ، اور وہ یہ ہے کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر نہیں کی جا سکتی کیونکہ اس کی دلیل موجب علم یقین نہیں ہے ، اور اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس کی دلیل موجب عمل ہے اور اس کا منکر اگر تاویل کی بنا پر انکار نہیں کرتا بلکہ

بجائے خود خبر واحد ہی کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے تو اسے گمراہ قرار دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ خبر واحد کے مطابق عمل کرنے کو واجب مانتے ہوئے تاویل کی بنا پر کسی خبر کو رد کر دے تو اسے گمراہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔" (جلد اوّل صفحہ ۱۱۲)

پھر وہ خبر متواتر کے متعلق فرماتے ہیں:

"اس کی تعریف یہ ہے کہ اسے اتنے کثیر التعداد لوگوں نے نقل کیا ہو کہ اتنے بہت سے آدمیوں اور مختلف علاقوں کے رہنے والے آدمیوں کے کسی جھوٹی بات پر متفق ہو جانے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو۔ اور ان کی یہ کثرت ہمارے زمانے سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصلاً ہر دور میں پائی جاتی ہو۔ نمازوں کی تعداد اور نماز کی رکعات کی تعداد، اور زکوٰۃ اور خون بہا کی مقداریں، اور ایسی ہی دوسری خبریں اس کی مثال ہیں...... پس جب مختلف علاقوں کے رہنے والے راویوں کی کثرت تعداد کو دیکھتے ہوئے تہمت اختراع کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی ہو تو اس طرح کی خبر گویا ایسی ہے جیسے ہم خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو سن رہے ہیں، اور یہ چیز جمہور فقہاء کے نزدیک موجب علم یقین ہے۔"

(جلد اوّل۔ صفحہ ۲۰۲-۲۰۳)

اس کے بعد وہ اس خبر کو لیتے ہیں جو اپنی اصل کے اعتبار سے تو اخبار آحاد کی قسم میں داخل ہو، لیکن بہت سی روایتوں میں ایک مشترک معنی پائے جانے کی وجہ سے وہ مشترک معنی تواتر کے درجے میں آگیا ہو۔ اصطلاح میں ایسی خبر کو خبرِ مشہور کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں علماء کے اختلافات کا ذکر کرنے کے بعد امام سرخسی جس قول کو ترجیح دیتے ہیں وہ یہ ہے:

"عیسیٰ بن اَبان رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ اس قسم کی خبریں تین اقسام پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کا انکار کرنے والے کو گمراہ کہا جا سکتا ہے، مگر کافر نہیں کہا جا سکتا۔ مثلاً وہ خبر جس کی رو سے زانی محصن کی سزا رجم ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کے منکر کو گمراہ نہیں کہا جا سکتا، البتہ خطا کار کہا جا سکتا ہے اور یہ اندیشہ ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ وہ گنہگار ہو، مثلاً مسح علی الخفین کی خبر، اور ایک ہی جنس کے دست بدست لین دین میں تفاضل کے حرام ہونے کی خبر۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس کے منکر کے گناہگار ہونے کا خطرہ تو نہیں ہے مگر اس کی رائے کو غلط ٹھیرایا جا سکتا ہے۔ اور اس قسم میں باب احکام کی وہ بہت سی خبریں داخل ہیں جن کے قبول اور رد کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں۔"

(جلد اوّل۔ صفحہ ۲۹۳)

اس بحث کو آپ غور سے دیکھیں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ مدارِ کفر و ایمان اگر ہو سکتے ہیں تو صرف وہ امور ہو سکتے ہیں جو کسی یقینی ذریعۂ علم سے ہم کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچے ہوں، اور وہ ذریعہ یا تو قرآن ہے یا پھر نقل متواتر جس کی شرائط امام سرخسی نے واضح طور پر بیان کر دی ہیں۔ باقی جو چیزیں اخبار آحاد یا روایات مشہورہ سے نقل ہوئی ہوں، وہ اپنی اپنی دلیل کی قوت کے مطابق اہمیت رکھتی ہیں، مگر ان میں سے کسی کی بھی یہ اہمیت نہیں ہے کہ اسے ایمانیات میں داخل کر دیا جائے اور اس کے نہ ماننے والے کو کافر ٹھیرایا جائے۔ مہدی کے متعلق جو روایات احادیث میں آئی ہیں ان کو اگر محدثانہ طریق پر جانچا جائے تو ان کا وہ مرتبہ بھی نہیں ٹھیرتا جو مسح علی الخفین اور ربوا الفضل کی روایات کا ہے۔

آیتِ رجم پر مزید بحث

۱۱۔ آپ کا یہ اعتراض میرے نزدیک سب سے زیادہ عجیب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ترجمان القرآن ماہ نومبر ۱۹۵۰ء میں میری وہ بحث پوری طرح پڑھنے کی بھی ضرورت محسوس نہ کی جس پر آپ اعتراض فرما رہے ہیں۔ بخاری کی جس حدیث کا آپ ذکر کر رہے ہیں اس کی تاویل میں نے پوری وضاحت کے ساتھ اپنے فقرہ نمبر ۵ میں کی ہے جو مذکورۂ بالا رسالے میں صفحہ ۱۰۵، ۱۰۶ پر درج ہے۔ اسے پڑھ کر دیکھیے۔ پھر بتائیے کہ اس اعتراض کی کوئی گنجائش باقی رہ جاتی ہے جو آپ نے کیا ہے؟ رہا فاروقِ اعظم رضہ کی تقریر کا معاملہ، تو اس پر میں نے خود اپنی طرف سے ایک لفظ بھی نہیں لکھا

ہے۔ ہدایہ کے مشہور شارح علامہ ابن ہمام کی جو عبارت مشہور مفسر قرآن علامہ آلوسی نے روح المعانی میں نقل کی تھی اس کا صرف ترجمہ کر دیا ہے۔ لیکن آپ کے نزدیک مقصود وہ پھر بھی میں ہی رہا۔ ان دونوں بزرگوں کو خطاب کر کے آپ نے کچھ نہ فرمایا۔ اس سلسلہ میں آپ کے مزید اطمینان کے لیے عرض کرتا ہوں کہ اسی خطبے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ والرجم فی کتاب اللہ حق علی من زنیٰ اذا احصن من الرجال والنساء اذا قامت البینۃ او کان الحبل او الاعتراف۔ "کتاب اللہ میں رجم حق ہے اس مرد و عورت پر جو احصان کے بعد زنا کرے جب کہ اس پر یا تو شہادت قائم ہو جائے، یا حمل پایا جائے یا وہ خود اعتراف کرے۔" اس خطبے کا یہ ٹکڑا کہ حمل بجائے خود سزائے رجم کے لیے کافی ثبوت ہے، جمہور فقہاء نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ علامہ شوکانی نیل الاوطار میں اس کے متعلق لکھتے ہیں:

"جمہور اس طرف گئے ہیں کہ مجرد حمل سے حد ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے یا تو شہادتِ زنا ہونی ضروری ہے یا پھر اعتراف، اور اس رائے کے حق میں وہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو شبہات میں حد جاری کرنے سے منع کرتی ہیں۔ ماحصل کلام یہ ہے کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور اس کی دلیل پر اتنا بڑا حکم ثابت نہیں ہو سکتا جو ہلاکِ نفوس تک نوبت پہنچاتا ہو۔ رہی یہ بات کہ حضرت

عمرؓ نے یہ مسئلہ صحابۂ کرام کے مجمع میں بیان کیا تھا اور اس پر کسی نے انکار نہ کیا، تو یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ سامعین کے انکار نہ کرنے سے اجماع لازم نہیں آتا۔"
(ج ۷۔ صفحہ ۸۸)

صریح بہتان کا ایک نمونہ

۱۳۔ آپ کا یہ اعتراض دراصل اعتراض نہیں ہے بلکہ صریح بہتان ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات بھی آپ نے میری اصل تحریر پڑھے بغیر محض شُنی سُنائی تہمتوں پر یقین کر کے اپنے اعتراض نامے میں درج کر دی۔ حضرت صدیق رضؓ کی بندش کفالتِ مسطحؓ کا قصہ ربیع الثانی ۵۸ھ کے ترجمان میں، جس کا آپ حوالہ دے رہے ہیں، سرے سے درج ہی نہیں ہے۔ اس کا ذکر جمادی الاولیٰ ۵۸ھ کے ترجمان میں آیا ہے۔ اور اس کے اندر میں نے کہیں اشارۃً و کنایۃً بھی یہ بات نہیں لکھی ہے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کا یہ فعل غیر اسلامی حیثیت پر مبنی تھا۔ آپ مذکورۂ بالا رسالے میں صفحہ ۳۰ کی پوری عبارت پڑھ کر بتائیں کہ یہ بات کہاں لکھی گئی ہے؟ پھر اس میں یہ کہاں لکھا گیا ہے کہ اس فعل پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی عتاب ہوا اور وعید فرمائی گئی؟

اسی اعتراض کے سلسلے میں آپ ربیع الاوّل ۵۸ھ کے ترجمان کا حوالہ دے کر ایک اور عبارت کا ذکر فرماتے ہیں جو حضرت عمر رضؓ سے متعلق ہے۔ مگر ربیع الاوّل کا ترجمان اس قسم کے ہر لفظ سے خالی ہے۔ براہِ کرم آپ پھر

پڑھ کر بتا دیجئے کہ یہ عبارت میری کس تحریر میں آپ کو ملی ہے۔ آپ تو صحابہ کرام کی محبت کا ذکر فرماتے ہیں، مگر میرا خیال یہ ہے کہ سب سے پہلے آدمی کے دل میں خدا کا خوف ہونا چاہیئے۔

ناروا تعصب

۱۴۔ میں نے کبھی نہ اپنے آپ کو معصوم عن الخطا سمجھا، نہ کہا۔ میں نہ صرف اپنے اوپر اور اپنی ہر بات پر تنقید کو جائز سمجھتا ہوں بلکہ خود اس کی دعوت دیتا ہوں اور اس کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ آپ میری ہی نہیں، جماعت اسلامی کے کسی شخص کی بھی کسی عبارت کا ایک لفظ اس الزام کے ثبوت میں پیش نہیں کر سکتے کہ ہم اسلام کی تعبیر کا حق صرف اپنے لیے مخصوص کرتے ہیں، یا اپنے آپ کو تنقید سے بالاتر سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر آپ بُرا نہ مانیں تو میں صاف کہوں کہ آپ نے اس نمبر میں جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر تعصب کی بنا پر لکھا ہے۔ جو حضرات میرے اوپر طرح طرح کے بہتان لگاتے ہیں، میری عبارتوں کو توڑ مروڑ کر ان کو غلط معنی پہناتے ہیں، اور بدترین قسم کے جھوٹے الزامات لگا کر نہ صرف تضلیل و تکفیر کے فتوے جڑتے ہیں، بلکہ جگہ جگہ تقریروں اور اشتہاروں کے ذریعہ سے میرے خلاف عوام کو بھڑکاتے بھی پھرتے ہیں، وہ تو آپ کے نزدیک صرف "تنقید" کرنے والے ہیں اور ان کا یہ فعل کسی درجے میں بھی آپ کو قابل اعتراض یا قابل شکایت نظر نہیں آتا۔ البتہ ہزاروں زیادتیوں پر صبر کرنے کے بعد اگر کبھی جماعت اسلامی کے کسی شخص کی زبان و قلم سے کوئی ایک لفظ

ان کی تردید میں نکل جاتا ہے تو وہ آپ کو طعن نظر آتا ہے اور اس کی آپ شکایت فرماتے ہیں۔

۴۔ تنقید کا لفظ جس معنی میں آپ نے اپنے اعتراض نمبر ۱۳ میں استعمال فرمایا ہے اُس معنی میں تو صحابہ کرام کجا، کسی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کے انسان پر بھی تنقید کرنا میرے نزدیک سخت گناہ ہے۔ البتہ تنقید کے جو معنی اہلِ علم میں معلوم و معروف ہیں اُن میں اللہ تعالیٰ اور انبیاء کرام کے سوا کسی انسان کو بھی میں تنقید سے بالاتر نہیں مانتا۔ کسی صحابی کا قول یا فعل بھی محض اپنے قائل و فاعل کی شخصیت کی بنا پر حجت نہیں ہے بلکہ اس کی دلیل دیکھ کر رائے قائم کی جائے گی کہ آیا اسے قبول کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ دلیل کے لحاظ سے کسی بات کو جانچنے کا نام ہی تنقید ہے اور یہ تنقید مجھے نہیں معلوم کہ کس زمانے میں ناجائز رہی ہے۔ فقہ کے بکثرت مسائل میں مختلف صحابہ کے مختلف قول اور عمل آثار پائے جاتے ہیں، اور ہم دیکھتے ہیں کہ تابعین اور تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین نے دلیل کی بنا پر ان میں سے کسی کو قبول اور کسی کو رد کیا ہے۔ آپ فقہ کی مبسوط کتابوں میں سے جس کو چاہیں اُٹھا کر دیکھ لیں، آپ کو اس تنقید کی ہزاروں مثالیں مل جائیں گی۔ کیا وہ سب لوگ آپ کے نزدیک گناہ گار تھے جنہوں نے صحابہ کے مختلف اقوال و افعال میں اس طرح تنقیدی محاکمہ کیا؟ اصحابی کالنجوم[1] والی حدیث کا اگر آپ نے یہ

---

[1] واضح رہے کہ اس حدیث کی سند نہایت کمزور ہے۔

مطلب لیا ہے کہ ہر صحابی کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہے تو سلف و خلف میں کوئی صاحب علم بھی مجھ کو اس کا قائل نہیں ملا۔ آپ کو ملا ہو تو اس کا نام مجھے بھی بتائیں۔ البتہ ہماری امت اپنے دین کے ہر مسئلے میں بہر حال کسی نہ کسی صحابی کے ذریعہ ہی سے رہنمائی حاصل کرتی رہی ہے، اور یہی اس حدیث کا منشا ہو سکتا ہے۔

(ترجمان القرآن، رمضان ۱۳۷۴ھ۔ مئی ۱۹۵۵ء)

کنیز کی تعریف اور اس کے حلال ہونے کی دلیل

سوال: قرآن نے کنیز کی کیا تعریف بیان کی ہے؟ اور کنیز سے بلا نکاح حلال ہونے کی دلیل کیا ہے؟

جواب: قرآن میں کنیز کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ "وہ عورت جو زور بازو سے حاصل ہوئی" اور چونکہ قرآن زور بازو کے استعمال کو صرف قتال فی سبیل اللہ تک محدود رکھتا ہے اس لیے قرآن کی تعریف کی رو سے کنیز صرف وہ عورت ہے جو باقاعدہ اسی جنگ میں گرفتار ہو کر مسلمانوں کے ہاتھ آئے۔

یہ تعریف اور ایسی عورت کے حلال ہونے کی دلیل اس آیت میں ہم کو ملتی ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ ...... وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ "حرام کی گئیں تمہارے

لیے تمہاری مائیں .... اور وہ عورتیں جو شادی شدہ ہوں ماسوا اُن عورتوں کے جن کے مالک ہوئے تمہارے سیدھے ہاتھ)۔ سید عطا ہاتھ عربی میں قدرت، غلبہ وقہر اور زور بازو کے مفہوم میں بولا جاتا ہے۔ یہ بجائے خود کنیز کی مذکورہ بالا تعریف کے حق میں کافی دلیل ہے۔ اس پر مزید دلیل یہ ہے کہ وہ شادی شدہ عورت جس کو اس آیت میں حرمت کے حکم سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، بہرحال وہ عورت تو نہیں ہو سکتی جس کا نکاح دار الاسلام میں ہوا ہو، کیونکہ آیت کا سیاق خود بتا رہا ہے کہ وہ اُن محصنات میں شامل ہے جو حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کے تحت آتی ہیں۔ اس لیے لامحالہ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ سے مراد وہی شادی شدہ عورتیں ہوں گی جن کے نکاح دار الحرب میں ہوئے ہوں اور پھر وہ جنگ میں گرفتار ہو کر آئی ہوں۔

رہی اُن کے بلا نکاح حلال ہونے کی دلیل، تو وہ یہ ہے کہ اوّل تو مذکورہ بالا آیت میں جن شادی شدہ عورتوں کو حرام کیا گیا ہے اُن سے وہ عورتیں مستثنیٰ کر دی گئی ہیں جو جنگ میں گرفتار ہو کر آئی ہوں۔ پھر اس کے بعد فرمایا وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ (اور حلال کی گئیں تمہارے لیے اُن کے سوا دوسری عورتیں کو اس طور پر کہ تم ان کو اپنے اموال کے بدلے حاصل کرو قید نکاح میں لانے والے بن کر، نہ کہ آزاد شہوت رانی کرنے والے ہو)۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ ملک یمین میں آئی ہوئی عورتوں کو چھوڑ کر نکاح میں لانے کی ضرورت نہیں ہے، وہ اس کے بغیر ہی حلال

۸۔ ایضاً

اس معنی پر یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے ۔ قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ .... وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُوْمِیْنَ (فلاح پائی ایمان لانے والوں نے جو اپنی نماز میں خشوع برتتے ہیں .... اور جو اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھتے ہیں سوائے اپنی بیویوں یا اپنی لونڈیوں کے، کیونکہ بیویوں اور لونڈیوں سے محفوظ نہ رکھنے پر وہ قابلِ ملامت نہیں ہیں)۔

اس آیت میں اہلِ ایمان کے لیے دو قسم کی عورتوں سے تعلق شہوانی کو جائز ٹھیرایا گیا ہے ۔ ایک اُن کی ازواج ۔ دوسرے مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ ۔ ازواج سے مراد تو ظاہر ہے کہ منکوحہ بیویاں ہیں ۔ اب اگر مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ بھی منکوحہ بیویاں ہی ہوں تو ان کا ازواج سے الگ ذکر کرنا فضول ٹھیرتا ہے ۔ لامحالہ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اُن سے محض ملکِ یمین کی بنا پر تمتع جائز ہے۔

(ترجمان القرآن، شوال ۱۳۷۴ھ ۔ جون ۱۹۵۵ء)

تعددِ ازواج اور لونڈیاں

سوال: حسبِ ذیل آیت کی تفہیم کے لیے آپ کو تکلیف دے رہا ہوں:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس آیت میں چار بیویاں کرنے کی اجازت صرف اس شخص کو ہے جو یتیم لڑکیوں کا ولی ہو اور اس کو اس امر کا اندیشہ ہو کہ وہ ان لڑکیوں سے متعلق انصاف نہ کرسکے گا؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ بیویوں کے متعلق تو تعداد کی قید ہے کہ زیادہ سے زیادہ چار بیویاں کی جاسکتی ہیں۔ لیکن لونڈیوں کے ساتھ تعلقاتِ زن و شوئی قائم کرنے کے بارے میں ان کی تعداد کے متعلق کوئی تعین نہیں کیا گیا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ اگر اس کا جواب یہ ہو کہ جنگ کے زمانہ میں جو عورتیں پکڑی ہوئی آئیں گی ان کا تعداد کا تعین نہیں کیا جاسکتا، اس لیے لونڈیوں سے

تمتع حاصل کرنے کے متعلق بھی تعداد کا تعین نہیں کیا گیا، تو میں یہ عرض کروں گا کہ بے شک یہ صحیح ہے اور اس لحاظ سے یہ تعین بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ایک مسلمان کے حصہ میں کتنی لونڈیاں آئیں گی۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے حصہ میں دس آئیں اور دوسرے کے حصہ میں بیس۔ لیکن جہاں تک ان لونڈیوں سے تمتع کا تعلق ہے اس کا تعین تو بہر حال ہو سکتا تھا کہ ایک شخص کے پاس لونڈیاں چاہے کتنی ہی ہوں وہ ان میں سے صرف ایک یا دو سے تمتع کر سکتا ہے، جیسا کہ بیویوں کی صورت میں تحدید ہے۔

اس آزادی کے ہوتے ہوئے ایک شخص نہ صرف یہ کہ مالِ غنیمت میں حصہ کے طور پر بہت سی لونڈیاں حاصل کر سکتا ہے، بلکہ وہ ان کی جتنی تعداد چاہے خرید بھی سکتا ہے۔ ایسی صورت میں ایک نفس پرست سرمایہ دار کے لیے کھلا ہوا موقع ہے کہ وہ جتنی لونڈیاں چاہے خریدے اور ہوس رانی کرتا رہے۔ لونڈیوں سے بلا تعینِ تعداد تمتع کرنے کی کھلی ہوئی اور عام اجازت دینے کی وجہ سے معاشرہ کے اندر وہی خرابی داخل ہو جاتی ہے جس کو اسلام نے زنا کہہ کر سخت سزا کا مستوجب قرار دیا ہے۔ میرے خیال میں یہی سبب تھا کہ جوں جوں مسلمانوں کی سلطنتیں وسیع ہوتیں اور ان کی دولت میں اضافہ ہوتا، مسلم سوسائٹی میں رجم کی سزا کے جاری ہونے کے باوجود ہوس رانی

بڑھتی گئی۔ کوئی قانون ایسا نہ تھا جو اس خرابی کا انسداد کرتا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہم خلفائے بنو امیہ اور عباسیہ کے حرم میں لونڈیوں کے غول کے غول پھرتے دیکھتے ہیں اور پھر تاریخوں میں اُن ذلیل سازشوں کا حال پڑھتے ہیں جو لونڈی غلاموں کے ذریعے پروان چڑھتی تھیں۔ پس میری رائے یہ ہے کہ اگر لونڈیوں سے تمتع کرنے کی اجازت بھی بہ تعیینِ تعداد ہوتی تو مسلم معاشرہ میں وہ مفاسد اور نفس پرستیاں نہ پیدا ہوتیں جن کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔ بہرحال ارشاد فرمایا جائے کہ شارع نے کن وجوہ و مصالح کی بنا پر لونڈیوں سے تمتع کی اجازت دیتے ہوئے تعداد کا تعیین نہیں کیا؟

اسی ضمن میں ایک تیسرا سوال یہ بھی ہے کہ اگر لونڈی مشرکہ ہو تو کیا اس کے ساتھ تمتع جائز ہے؟

جوابؔ۔ آیت وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی پر تفصیل کے

لے اس طرح کے سوالات اور ان کے جوابات سے لوگ بسا اوقات یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ شاید یہ مسائل حال یا مستقبل کے لیے زیرِ بحث آ رہے ہیں حالانکہ دراصل ان سوالات کا تعلق اُس دَور کے حالات سے ہے جب کہ دنیا میں اسیرانِ جنگ کے تبادلہ کا طریقہ رائج نہ ہوا تھا اور فدیہ پر سمجھوتہ کرنا بھی دشمن سلطنتوں کے لیے مشکل ہوتا تھا۔ آج ان مسائل پر بحث کرنے کی غرض یہ نہیں ہے کہ ہم اب لونڈیوں کی تجارت (باقی صفحہ ۱۰۸ پر)

ساتھ تفہیم القرآن میں نوٹ لکھ چکا ہوں۔ اس کے اعادے کی حاجت نہیں۔ آپ اسے ملاحظہ فرمائیں۔ جہاں تک خود اس آیت کی تفسیر کا تعلق ہے، اس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں، اور صحابہ و تابعین سے منقول ہیں۔ مثلاً ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اگر تم یتیموں کے ساتھ یوں انصاف نہیں کر سکتے تو ایسی عورتوں سے نکاح کر لو جن کے شوہر مر چکے ہیں اور چھوٹے چھوٹے یتیم بچے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۔) اسے کا بازار کھولنا چاہتے ہیں بلکہ اس کی غرض یہ بتانا ہے کہ جس دور میں اسیرانِ جنگ کا تبادلہ اور فدیے کا معاملہ نہ ہو سکتا تھا اس زمانہ میں اسلام نے اس پیچیدہ مسئلہ کو کس طرح حل کیا تھا۔ نیز اس کی غرض ان اعتراضات کو رفع کرنا ہے جو ناواقف لوگوں کی طرف سے اسلام کے اس حل پر کیے جاتے ہیں۔ ہم نے جب کبھی اس مسئلے سے بحث کی ہے اسی غرض کے لیے کی ہے۔ مگر افسوس ہے کہ فتنہ پرداز لوگ جان بوجھ کر اسے یہ معنی پہناتے ہیں کہ ہم آج اس زمانہ میں بھی غلامی ہی کے طریقے کو جاری رکھنا چاہتے ہیں، خواہ اسیرانِ جنگ کا تبادلہ اور فدیہ ممکن ہو یا نہ ہو۔ ہمیں معلوم ہے کہ وہ اس قسم کی باتیں کسی غلط فہمی کی بنا پر نہیں کہتے ہیں، اور ہم ان سے اتنی حیاداری کی توقع بھی نہیں رکھتے کہ وہ ہماری اس تصریح کے بعد اپنی الزام تراشیوں سے باز آجائیں گے۔ تاہم یہ تصریح صرف اس لیے کی جا رہی ہے کہ جو لوگ اُن کی باتوں سے کسی غلط فہمی میں پڑ گئے ہیں اُن کی غلط فہمی دُور ہو جائے۔

چھوڑ کر مر گئے ہیں۔ یہ معنی اس لحاظ سے زیادہ لگتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ یہ سورۃ جنگِ اُحد کے بعد نازل ہوئی تھی اور اس جنگ میں بہت سے مسلمان شہید ہو گئے تھے۔ لیکن یہ بات کہ اسلام یہ چار بیویوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے، اور یہ کہ بیک وقت چار سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے، اور یہ کہ اس فرمان کا کوئی تعلق یتامیٰ کے معاملے سے نہیں ہے، محض اس آیت سے نہیں نکلتی بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قولی وعملی تشریح سے معلوم ہوتی ہے جو آپ نے اس آیت کے نزول کے بعد فرمائی تھی۔ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے اُن لوگوں کو جن کے نکاح میں چار سے زیادہ عورتیں تھیں حکم دے دیا کہ وہ صرف چار رکھ لیں اور اس سے زائد جس قدر بھی ہوں انہیں چھوڑ دیں۔ حالانکہ اُن کے ہاں یتامیٰ کا کوئی معاملہ درپیش نہ تھا۔ نیز آپ کے عہد میں بکثرت صحابہ نے چار کی حد کے اندر متعدد نکاح کیے اور آپ نے کسی سے یہ نہ فرمایا کہ تمہارے لیے یتیم بچوں کی پرورش کا کوئی سوال نہیں ہے، اس لیے تم اس اجازت سے فائدہ اُٹھانے کا حق نہیں رکھتے۔ اسی بنا پر صحابہؓ سے لے کر بعد کے اَدوار تک اُمت کے تمام فقہاء نے یہ سمجھا کہ یہ آیت نکاح کے لیے بیک وقت چار کی حد مقرر کرتی ہے جس سے تجاوز جائز نہیں کیا جا سکتا؛ اور یہ کہ چار کی اجازت عام ہے، اس کے ساتھ یہ کوئی قید نہیں کہ یتامیٰ کا کوئی معاملہ بھی درمیان میں ہو۔ خود حضورؐ نے متعدد نکاح کیے اور کسی میں یتیموں کے مسئلے کا دخل نہ تھا۔

لونڈیوں کے بارے میں آپ یہ جو تجویز پیش کرتے ہیں کہ ایک شخص

کو لونڈیاں تو بلا قید تعداد رکھنے کی اجازت ہوتی مگر تمتع کے لیے ایک یا دو کی حد مقرر کر دی جاتی۔ اس میں آپ نے صرف ایک ہی پہلو پر نگاہ رکھی ہے۔ دوسرے پہلوؤں پر غور نہیں فرمایا۔ تمتع کے لیے جو حد بھی مقرر کی جاتی اس سے زائد جو بھی ہوتی عورتوں کے مسئلہ کا کیا حل تھا؟ کیا یہ کہ وہ مرد کی صحبت سے مستقل طور پر محروم کر دی جاتیں؟ یا یہ کہ انہیں گھر کے اندر اور اس کے باہر اپنی خواہشاتِ نفس کی تسکین کے لیے ناجائز وسائل تلاش کرنے کی آزادی دے دی جاتی؟ یا یہ کہ ان کے نکاح لازماً دوسرے لوگوں سے کرنے پر مالکوں کو از روئے قانون مجبور کیا جاتا اور قیدی عورتوں کو سنبھالنے کی ذمہ داری ڈالنے کے علاوہ ایک ذمہ داری ان پر یہ بھی ڈال دی جاتی کہ وہ ان کے لیے ایسے شوہر تلاش کرتے پھریں جو لونڈیوں کو نکاح میں لینے پر راضی ہوں؟

آپ کے تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ لونڈی سے تمتع کے لیے شریعت میں یہ قید نہیں ہے کہ وہ اہلِ کتاب میں سے ہو۔ اور یہ قید عقل کی رُو سے بھی نہیں ہونی چاہیے تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ مصلحتیں آدھی سے زیادہ فوت ہو جاتیں جن کی بنا پر اسیرانِ جنگ کو (تبادلہ نہ ہو سکنے کی صورت میں) افراد کی ملکیت میں دینے کا طریقہ پسند کیا گیا تھا اور قیدی عورتوں سے ان کے مالکوں کو تمتع کی اجازت دی گئی تھی۔ کیونکہ اس صورت میں صرف وہ عورتیں مسلم سوسائٹی کے اندر جذب کی جا سکتی تھیں جو کسی اہلِ کتاب قوم میں سے گرفتار ہو کر آتی ہوں۔ غیر اہلِ کتاب سے جنگ پیش آنے کی صورت میں

مسلمانوں کے لیے پھر یہ مسئلہ حل طلب رہ جاتا کہ ان میں سے جو عورتیں قید ہوں اُن کو دارالاسلام کے لیے فتنہ بننے سے کیسے بچایا جائے۔

(ترجمان القرآن۔ شوال ۱۳۷۴ھ۔ جون ۱۹۵۵ء)

سبع سموٰت اور رفع طُور کی صحیح تاویل

سوال: آپ نے سورۂ بقرہ کے حاشیہ ۳۴ میں لکھا ہے کہ سات آسمانوں کی حقیقت کا تعین مشکل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آپ سات آسمانوں سے انکار کر رہے ہیں۔ یا تو آپ سے اسی طرح کی غلطی ہوئی ہے جیسی غلطیاں دوسری تفاسیر میں موجود ہیں۔ یا پھر غلطی نہیں تو آپ یہ کیوں لکھتے ہیں کہ اس سے مُراد یا یہ ہے یا وہ ہے۔ آپ صاف طور پر کسی ایک مفہوم کا اقرار یا انکار کیوں نہیں کرتے؟

اسی طرح سورۂ بقرہ کے حاشیہ ۷۱ پر جو عبارت آپ نے لکھی ہے اس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ آپ طُور کے اُٹھائے جانے سے انکار کر رہے ہیں۔ اس کے متعلق بھی صراحت کریں کہ آپ کو یہ واقعہ تسلیم ہے یا نہیں؟

جواب: آپ کے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر سات آسمانوں کی حقیقت کسی کو معلوم ہو تو وہ بڑا ہی کرم اس کو ضرور بیان کرے۔ میں تو یہ کہہ رہا

ہوں کہ اس کی حقیقت متعین کرنا مشکل ہے ۔ اور اگر کسی ایک زمانے کے علم ہیئت
کی بنا پر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن کا منشا بھی وہی ہے جو اس خاص زمانے کا علم
ہیئت بیان کر رہا ہے تو وہ سخت غلطی کرتا ہے ۔ علم ہیئت کے نظریات و مشاہدات
بدلتے رہتے ہیں ۔ ان میں سے کسی چیز کو قرآن کی طرف منسوب کر دینا درست
نہیں ہے ۔ آپ حضرات اپنے مدرسوں میں جس علم ہیئت کو پڑھتے پڑھاتے
رہے ہیں ، اور جس کی بنا پر قدیم مفسرین میں سے بہتوں نے آسمان کی حقیقت
بیان کی ہے ، اب اس کی بساط مدت ہوئی لپیٹی جا چکی ہے اور نئے مشاہدات
نے اس علم کی دنیا ہی بدل دی ہے ، ان چیزوں پر اگر آپ لوگ آج اصرار
کریں گے تو غلطی کریں گے ، اور اگر ان کو قرآن کی طرف منسوب کریں گے تو لوگوں
کے ایمان بھی خطرے میں ڈالیں گے ۔

سورۂ بقرہ کے حاشیہ ۷۱ ، اور آیت نمبر ۶۳ کا ترجمہ پڑھ کر اگر آپ
یہی سمجھے ہیں کہ میں طُور کے اٹھائے جانے کا انکار کر رہا ہوں تو اللہ آپ کے فہم
پر بھی رحم فرمائے اور میرے حال پر بھی ۔ ذرا براہِ کرم وہ الفاظ پھر پڑھ کر
دیکھیے جن سے آپ انکار کا مفہوم نکال رہے ہیں ۔ میں نے تو صرف یہ کہا ہے
کہ اس کی تفصیلی کیفیت معلوم کرنا مشکل ہے ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن
میں اسی ایک واقعہ کو دو جگہ دو مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے ۔ ایک
جگہ رفع کا لفظ ہے جس کے معنی اُٹھانے کے ہیں ۔ اور دوسری جگہ نتق کا لفظ
ہے جس کے معنی اُکھاڑنے اور جھنجھوڑنے کے ہیں ۔ اس لیے تعین کے ساتھ
یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آیا پہاڑ کو بالکل زمین سے اُٹھا لیا گیا تھا یا اس کو جڑ سے اُکھاڑ

کر زمین پر رکھے رہے ہیں اس طرح اُن کے سروں پر چلا یا گیا تھا کہ اس کے ان پہ اُوندھے جانے کا خطرہ تھا۔

(ترجمان القرآن۔ شوال ۱۳۷۵ھ۔ جون ۱۹۵۶ء)

حیاتِ برزخ اور سماعِ موتیٰ

سوال: تفہیم القرآن کا مطالعہ کر رہا ہوں۔ الحمدللہ بہت اچھے طریقے سے مضامینِ قرآن مجید دل نشین ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض مواقع پر چند اشکال محسوس ہوتے ہیں۔ ان کو پیشِ خدمت کیے دیتا ہوں، براہِ کرم ان کا حل تجویز فرما کر رحمت فرمائیں۔ یہ چند معروضات اس لیے ارسال کر رہا ہوں کہ میں نے آپ کی تصنیفات میں سے رسائل و مسائل حصّہ اوّل و دوم اور تفہیمات حصّہ اوّل و دوم کو بہ نظرِ غائر دیکھا ہے۔ ان میں آپ نے جن آیات اور احادیث پر قلم اُٹھایا ہے ان کے مفاہیم کو دلائل سے واضح فرمایا ہے۔ بنا بریں میں امید کرتا ہوں کہ میرے پیش کیے ہوئے گزارشات کو بھی دلائل سے بیان فرما کر میری تشفی فرمائیں گے۔

۱۔ سورۂ یونس کی آیت فکفیٰ باللہ شھیدًا بیننا وبینکم ان کنا عن عبادتکم لغفلین کی تفسیر کرتے

ہوتے آپ نے فرمایا: "یعنی وہ تمام فرشتے، اور وہ تمام جن و
ارواح، اسلاف و اجداد، انبیاء، اولیاء، شہداء وغیرہ جن کو
خدائی صفات میں شریک ٹھیرا کر وہ حقوق انہیں ادا کیے گئے جو
دراصل خدا کے حقوق تھے، وہاں اپنے پرستاروں سے
صاف کہہ دیں گے کہ ہمیں تو خبر تک نہ تھی کہ تم ہماری عبادت
بجا لا رہے ہو۔ تمہاری کوئی دعا، کوئی التجا، کوئی پکار اور فریاد،
کوئی نذر و نیاز، کوئی چڑھاوے کی چیز، کوئی تعریف و مدح
اور ہمارے نام کی جاپ اور کوئی سجدہ ریزی و آستانہ بوسی
و درگاہ گردی ہم تک نہیں پہنچی۔" اس سے صاف معلوم ہوتا
ہے کہ جتنے لوگ مر چکے ہیں خواہ وہ انبیاء علیہم السلام ہوں
یا اولیاء کرام ہوں، وغیرہ، ان کے مزاروں اور قبروں پر جا
کر لوگ جنہیں چلائیں اور حاجات کے لیے پکاریں، وہ اس
سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں اور کچھ نہیں سنتے، اور اس
مضمون پر بہت سی آیات دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً سورۂ نحل
و القوا الیہم القول انکم لکاذبون میں بھی آپ
نے تصریح فرمائی ہے۔ اور انک لا تسمع الموتی۔
وما انت بمسمع من فی القبور۔ ان تدعوھم
لا یسمعوا دعاءکم۔ ومن اضل ممن یدعوا
من دون اللہ من لا یستجیب لہ الی یوم

القیامۃ وھم عن دعائہم غافلون ۔ لیکن جب حدیث کی طرف نظر پڑتی ہے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ مُردے سُنتے ہیں اور زیارت کرنے والے کو پہچان لیتے ہیں اور سلام کا جواب بھی دیتے ہیں ۔ یہاں پہنچ کر ذہن قلق و اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے اور کوئی صحیح مطلب برآمد نہیں کر سکتا اور نہ کوئی صحیح تاویل سمجھ میں آتی ہے ۔ لہٰذا اس مضمون کی چند حدیثیں پیش خدمت کرتا ہوں ، براہِ کرم ان حدیثوں کا مطلب بیان فرما کر عقدہ کشائی فرماویں ۔

(۱) منقول ہیں بدر سے حضور علیہ السلام کا الیس قد وجدتم ما وعدکم ربکم حقاً فرمانا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا " یارسول اللہ ! ما تکلم من اجساد لا ارواح لہا اور حضور ؐ کا ارشاد فرمانا ما انتم باسمع لما اقول منہم صاف دلالت کرتا ہے کہ مُردے سُنتے ہیں ۔ اس حدیث کی تاویل جو حضرت عائشہ رض سے منقول ہے اس کی رُو سے حضرت عمر رض کے سوال اور حضور ؐ کے جواب میں کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی ۔

(۲) اخرج ابن عبد البر وقال عبد الحق اسنادہ صحیح عن ابن عباس مرفوعاً ، ما من احد یمر بقبر اخیہ المؤمن کان یعرفہ فی الدنیا فیسلم

علیہ الاعرضہ ویرد علیہ۔

(۳) فی الصحیحین من قولہ صلی اللہ علیہ
وسلم ان العبد اذا وضع فی قبرہ وتولی عنہ
اصحابہ انہ لیسمع قرع نعالہم۔

دوسری چیز جو قابل توضیح ہے وہ یہ ہے کہ سورۂ نحل کی
اس آیت وَالَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ لَا
یخلقون شیئا وھم یخلقون ، اموات غیر
احیاء وما یشعرون ایان یبعثون کی تشریح کرتے
ہوئے آپ نے فرمایا ہے کہ یہاں جن بناوٹی معبودوں کی تردید
کی جا رہی ہے وہ فرشتے یا جن یا شیاطین یا لکڑی پتھر کی
مورتیاں نہیں بلکہ اصحاب قبور ہیں۔ اور کچھ آگے چل کر تحریر
فرماتے ہیں کہ لامحالہ اس آیت میں اَلَّذِیْنَ یدعون
من دون اللہ سے مراد انبیاء، اولیاء، شہداء، صالحین
اور دوسرے غیر معمولی انسان ہی ہیں ------- الخ۔ اب
عرض یہ ہے کہ سورۂ بقرہ میں اللہ تعالیٰ نے شہداء کو موتی
کہنے کی نہی فرمائی ہے۔ ارشاد موجود ہے : لَا تَقُوْلُوْا
لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْیَآءٌ
وَّلٰکِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ ، اسی سورۃ میں اللہ تعالیٰ نے شہداء
کو اموات غیر احیاء کیوں کہا؟ بظاہر آپ کی تشریح کے لحاظ

سے ان دونوں آیتوں میں تضاد معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ اموات غیر احیاء کے عموم میں آپ نے انبیاء علیہم السلام کو بھی داخل کیا ہے حالانکہ بہت سی احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام قبروں میں جسد عنصری کے ساتھ زندہ ہیں، وہ نمازیں بھی پڑھتے ہیں، سلام سنتے اور ان کا جواب بھی دیتے ہیں۔

(۱) الانبیاء احیاء فی قبورھم یصلون۔

(۲) مررت بموسیٰ وھو قائم یصلی فی قبرہ۔

(۳) من صلی علی عند قبری سمعتہ و من صلی علی نائیا ابلغتہ۔

حتی کہ بعض بزرگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ بعد از وفات حضور کے ہونٹوں میں حرکت ہوئی اور جنازہ میں کلام فرمایا کہ: بیعو اربیی و ما بیعو اربیی سوف تعلمون۔ اور قبر میں کلام فرمایا۔ جس کو بعض اصحاب نے سنا۔ یہ تو وفات کے بعد فوری بات تھی کہ روح نے جسم کو کلیتۃً نہیں چھوڑا تھا لیکن بعد میں تا حشر بھی روح کا ایسی تعلق بدن سے قائم رہے گا۔ خیر بزرگوں کے اقوال کو چھوڑیئے۔ مذکورہ بالا تین حدیثیں آپ کی تفسیر کے خلاف پڑتی ہیں، براہ کرم ان کی تشریح کیجئے۔

جواب: آپ نے جس اشکال کا ذکر کیا ہے وہ بظاہر تو بہت پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن تھوڑا سا غور کرنے پر ساری پیچیدگی رفع ہو جاتی ہے۔ موت کے متعلق یہ بات تو عقل عام اور شرع دونوں سے معلوم و معروف ہے کہ وہ جسم اور روح کے درمیان اس تعلق کے انقطاع کا نام ہے جو عرف عام میں زندگی کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس معنی میں عام انسانوں کی طرح انبیاء، اولیاء اور شہداء سب نے وفات پائی ہے، اور خود شریعت بھی ان کو دفن کرنے کی اجازت دیتی ہے، ان کا ترکہ تقسیم کرتی ہے (یا انبیاء کے معاملہ میں تقسیم ترکہ کو منع کرتی ہے)، ان کی بیواؤں کے نکاح ثانی کو جائز رکھتی ہے (یا انبیاء کی صورت میں اس کو حرام کرتی ہے، نہ اس بنا پر کہ ان کے شوہر زندہ ہیں بلکہ اس بنا پر کہ ان کی حیثیت امت کے لیے بمنزلہ مادر ہے)، اور ان کے لیے موت، یا قتل، یا وفات کے الفاظ استعمال کرتی ہے۔ اب رہی وہ زندگی جو ان کے لیے ثابت ہے وہ زندگی کے معروف معنی سے مختلف ہے۔ اس حقیقت کو نگاہ میں رکھ کر جب آپ قرآن اور حدیث کے بیانات پر غور کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ اس زندگی سے مراد وہ برزخی زندگی ہی ہے، خواہ اس کے مدارج ہر ایک گروہ کے لیے کتنے ہی الگ ہوں، اور وہ موت جس کا ان کے حق میں انکار کیا گیا ہے وہ موت بمعنی فنا اور عدم ہے نہ کہ موت بمعنی معروف۔

اس برزخی زندگی کی نوعیت، جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا، ہر ایک گروہ کے حق میں الگ ہے۔ ایک زندگی کفار و فجار کی ہے، ایک گروہ صالحین

کی سی زندگی ہے جس میں ان کے لیے عذاب ہی عذاب ہے۔ انعام و اکرام کا کوئی پہلو اس میں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اُن کو بھی سنواتا ہے مگر کوئی خوشخبری نہیں بلکہ اُس طرح کی باتیں جیسی کہ مقتولینِ بدر کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے سنوائیں تاکہ ان کے الم میں اور اضافہ ہو۔ ان میں سے اگر کچھ لوگ دنیا میں پوجے جاتے ہوں تو اللہ تعالیٰ اس کی سماعت کا کوئی موقع ان کو نہیں دیتا کہ اس سے وہ راحت پا سکیں۔ بخلاف اس کے انبیاء اور اولیاء اور شہداء و صالحین کی زندگی عالی قدر مہمانوں کی سی زندگی ہے جو نعیمِ آخرت سے پہلے ہی میزبانی کے نعائم سے سرفراز ہو رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اُن کے لیے راحت اور لذت کے سامان فراہم کر رہا ہے اور تکلیف دینے والی ہر چیز سے ان کو محفوظ رکھ رہا ہے۔ انہیں جو کچھ سُننے کا موقع دیا جاتا ہے وہ اہلِ دُنیا کے سلام و درود ہیں نہ کہ وہ منکر کلمات اور باتیں جو جہلا اُن کے بارے میں کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان کو رنج ہی پہنچانے والی ہوں گی نہ کہ خوش کرنے والی۔ ظاہر بات ہے کہ جن بزرگوں نے اپنی ساری عمر شرک کو مٹانے کی کوشش میں کھپا دی وہ اگر یہ سُنیں گے کہ آج خود انہی کو حاجت روائی و مشکل کشائی کے لیے پکارا جا رہا ہے تو اس سے بڑھ کر ان کے لیے رنج دہ کوئی دُوسری بات نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اللہ تعالیٰ یہ باتیں ان کو سُنا کر ان کا عیش ہرگز منغّص نہ فرمائے گا۔

اس تشریح کے بعد مجھے اُمید ہے کہ آپ کو آیاتِ قرآنی اور حدیثِ نبوی کے درمیان کوئی تعارض محسوس نہ ہوگا۔ دونوں جگہ ایک ہی حقیقت

کے دو مختلف پہلو بیان ہوتے ہیں، مگر چونکہ ان کی درمیانی کڑی کہیں تصریحات میں مذکور نہیں ہے اس لیے بظاہر ان میں تعارض نظر آتا ہے۔ تمام بیانات کو جمع کرکے بغور پڑھا جائے تو درمیانی کڑی انہی کے بین السطور سے مل جاتی ہے اور ظاہری تعارض رفع ہوجاتا ہے۔

(ترجمان القرآن۔ رجب ۱۳۸۰ھ۔ مارچ ۱۹۵۹ء)

قرآن مجید میں قراءتوں کا اختلاف

سوال: ذیل میں درج شدہ مسئلہ کے متعلق آپ کی رہنمائی چاہتا ہوں۔ امید ہے تفصیلی دلائل سے واضح فرمائیں گے۔

قرآن مجید کے بارے میں ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ بعینہٖ اسی صورت میں موجود ہے جس صورت میں حضور اکرمؐ پر نازل ہوا تھا حتیٰ کہ اس میں ایک شوشے یا کسی زیر زبر کی بھی تبدیلی نہیں ہوئی ——— لیکن دوسری طرف بعض معتبر کتب میں یہ درج ہے کہ کسی خاص آیت کی قراءت مختلف طریقوں سے مروی ہے جن میں اعراب کا فرق عام ہے۔ بلکہ بعض جگہ تو بعض عبارات کے اختلاف کا ذکر تک کیا گیا ہے۔

اگر پہلی بات صحیح ہو تو اختلافِ قراءت ایک مہمل سی بات نظر آتی ہے۔ لیکن اس صورت میں علماء کا اختلافِ قراءت کی تائید

کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔ اور اگر دوسری بات کو صحیح مانا جائے تو قرآن کی صحت مجروح ہوتی نظر آتی ہے۔ یہ بات تو آپ جانتے ہی ہیں کہ اعراب کے فرق سے عربی کے معانی میں کتنا فرق ہو جاتا ہے۔

یہاں میں یہ عرض کر دینا بھی مناسب سمجھتا ہوں کہ منکرین حدیث کی طرف میرا ذرہ بھر بھی میلان نہیں ہے، بلکہ صرف مسئلہ سمجھنے کے لیے آپ کی طرف رجوع کر رہا ہوں۔

جواب : یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ قرآن مجید آج ٹھیک اسی صورت میں موجود ہے جس میں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا اور اس میں ذرہ برابر کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔ لیکن یہ بات بھی اس کے ساتھ قطعی برحق ہے کہ قرآن میں قراءتوں کا اختلاف تھا اور ہے۔ جن لوگوں نے اس مسئلے کا باقاعدہ علمی طریقے پر مطالعہ نہیں کیا ہے وہ محض سطحی نظر سے دیکھ کر بے تکلف فیصلہ کر دیتے ہیں کہ یہ دونوں باتیں باہم متضاد ہیں اور ان میں سے لازماً کوئی ایک ہی بات صحیح ہو سکتی ہے، یعنی اگر قرآن صحیح طور پر ہم تک نقل ہوا ہے تو اختلافات قراءت کی بات غلط ہے۔ اور اگر اختلاف قراءت صحیح ہے تو پھر معاذ اللہ قرآن ہم تک صحیح طریقے سے منتقل نہیں ہوا ہے۔ حالانکہ فیصلے صادر کرنے سے پہلے یہ لوگ کچھ علم حاصل کرنے کی کوشش کریں تو خود بھی غلط فہمی سے بچ جائیں اور دوسروں کو غلط فہمیوں میں مبتلا کرنے کا وبال بھی

اپنے سر لیں۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جس رسم الخط میں ابتداءً نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کی کتابت کرائی تھی اور جس میں حضرت ابوبکر رضؓ نے پہلا مصحف مرتب کرایا اور حضرت عثمان رضؓ نے جس کی نقل بعد میں شائع کرائی، اس کے اندر نہ صرف یہ کہ اعراب نہ تھے بلکہ نقطے بھی نہ تھے۔ کیونکہ اس وقت تک یہ علامات ایجاد نہ ہوئی تھیں۔ اس رسم الخط میں پورے قرآن کی عبارت یوں لکھی گئی تھی:

کٮٮ احکمٮ اٮٮه ٮم ڡصلٮ مں

لدں حکىم حٮىر

اس طرزِ تحریر کی عبارتوں کو اہلِ زبان اٹکل سے پڑھ لیتے تھے اور بہرحال بامعنی بنا کر ہی پڑھا کرتے تھے۔ لیکن جہاں مفہوم کے اعتبار سے متشابہ الفاظ آجاتے یا زبان کے قواعد و محاورہ کی رو سے ایک ہی لفظ کے کئی تلفظ یا اعراب ممکن ہوتے، وہاں خود اہلِ زبان کو بھی بکثرت التباسات پیش آجاتے تھے۔ اور یہ تعین کرنا مشکل ہو جاتا تھا کہ لکھنے والے کا اصل منشا کیا ہے۔ مثلاً ایک فقرہ اگر یوں لکھا ہو کہ رٮٮا ٮعد ٮٮں اسڡارٮا تو اسے رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا بھی پڑھا جا سکتا تھا اور رَبُّنَا بَعَّدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا بھی۔ اسی طرح اگر ایک عبارت یوں لکھی ہو کہ اٮطر الی الطعام کٮڡ ٮٮسرها تو اسے اُنْظُرْ اِلَی الطَّعَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا بھی پڑھا جا سکتا تھا اور كَيْفَ نَنْشُرُهَا بھی۔

یہ اختلافات تو اس رسم الخط کے پڑھنے میں اہل زبان کے درمیان ہو سکتے تھے۔ لیکن ایک عربی تحریر اگر اسی رسم الخط میں غیر اہل زبان کو پڑھنی پڑ جاتی تو وہ اس میں ایسی سخت غلطیاں کر جاتے جو قائل کے منشا کے بالکل برعکس معنی دیتی تھیں۔ مثلاً ایک دفعہ ایک عجمی نے آیت اِنَّ اللّٰهَ بَرِیْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ وَرَسُوْلُهٗ میں لفظ وَرَسُوْلُهٗ کا اعراب وَرَسُوْلِهٖ پڑھا جس سے معنی یہ بن گئے کہ "اللہ بری الذمہ ہے مشرکین سے اور اپنے رسول سے"۔ معاذ اللہ۔

پھر یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ قرآن میں اعراب لگانے کی ضرورت سب سے پہلے بصرے کے گورنر زیاد نے محسوس کی جو ۴۵ھ سے ۵۳ھ تک وہاں کا گورنر رہا تھا۔ اس نے ابوالاسود دؤلی سے فرمائش کی کہ وہ اعراب کے لیے علامات تجویز کریں۔ اور انہوں نے یہ تجویز کیا کہ مفتوح حرف کے اوپر، مکسور حرف کے نیچے اور مضموم حرف کے بیچ میں ایک ایک نقطہ لگا دیا جائے۔ اس کے بعد عبدالملک بن مروان (۶۵ھ تا ۸۶ھ) کے عہد حکومت میں حجاج بن یوسف والی عراق نے دو علماء کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ قرآن کے متشابہ حروف میں تمیز کرنے کی کوئی صورت تجویز کریں۔ چنانچہ انہوں نے پہلی مرتبہ عربی زبان کے حروف میں بعض کو منقوط اور بعض کو غیر منقوط کر کے اور منقوط حروف کے اوپر یا نیچے ایک سے لے کر تین تک نقطے لگا کر فرق پیدا کیا اور ابوالاسود کے طریقے کو بدل کر اعراب کے لیے نقطوں کے بجائے زیر، زبر، پیش کی وہ حرکات

تجویز کیں جو آج مستعمل ہیں۔

ان دو تاریخی حقیقتوں کو نگاہ میں رکھ کر دیکھیے کہ اگر قرآن کی اشاعت کا دارو مدار صرف تحریر پر ہوتا تو جس رسم الخط میں امت کو یہ کتاب ملی تھی اس کو پڑھنے میں تلفظ اور اعراب ہی کے نہیں، متشابہ حروف کے بھی کتنے بے شمار اختلافات ہو گئے ہوتے۔ محض زبان اور اس کے قواعد کی بنا پر خود اہلِ زبان بھی اگر نقطے اور اعراب لگانے بیٹھتے تو قرآن کی ایک ایک سطر میں بیسیوں اختلافات کی گنجائش نکل سکتی تھی اور کسی ذریعہ سے یہ فیصلہ نہ کیا جا سکتا تھا کہ اصل عبارت جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی تھی وہ کیا تھی۔ اس کا اندازہ آپ خود اس طرح کر سکتے ہیں کہ اردو زبان کی کوئی عبارت بے نقط لکھ کر دس بیس زبان دان اصحاب کے سامنے رکھ دیں۔ آپ دیکھیں گے کہ ان میں سے کسی کی قراءت بھی کسی دوسرے کی قراءت کے مطابق نہ ہوگی۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن میں نقطے اور اعراب لگانے کا کام محض لغت اور قواعدِ زبان کی مہارت کے بل بوتے پر نہیں کیا جا سکتا تھا، کیونکہ اس طرح ایک مصحف نہیں، بے شمار مصاحف تیار ہو جاتے جن میں الفاظ اور اعرابوں کے ان گنت اختلافات ہوتے اور کسی نسخے کے متعلق بھی یہ دعویٰ نہ کیا جا سکتا کہ یہ ٹھیک اس تنزیل کے مطابق ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی تھی۔

اب وہ کیا چیز ہے جس کی بدولت آج دنیا بھر میں ہم قرآن کا ایک ہی متفق علیہ متن پا رہے ہیں اور جس کی بدولت قراءتوں کے اختلافات

مکانی دستوں تک پھیلنے کے بجائے صرف چند متواتر یا مشہور اختلافات تک محدود رہ گئے ہیں یہ اُسی نعمت کا صدقہ ہے جس کی قدر گھٹانے اور جس پر سے اعتماد اٹھانے کے لیے منکرینِ حدیث ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں، یعنی روایت!

اوپر جن دو تاریخی حقیقتوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کے علاوہ ایک تیسری اہم ترین تاریخی حقیقت بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرآن کی اشاعت ابتداءً تحریر کی صورت میں نہیں بلکہ زبانی تلقین کی صورت میں ہوئی تھی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی عبارات کو کاتبانِ وحی سے لکھوا کر محفوظ تو ضرور کرا دیا تھا، لیکن عوام میں اس کے پھیلنے کا اصل ذریعہ یہ تھا کہ لوگ براہِ راست حضورؐ کی زبان سے قرآن کو سن کر یاد کرتے تھے اور پھر حضورؐ سے سیکھنے والے آگے دوسروں کو سکھاتے اور حفظ کراتے تھے۔ اس طرح قرآن کا صحیح تلفظ اور صحیح اعراب، جو عینِ تنزیل کے مطابق تھا، ہزارہا آدمیوں کو حضورؐ سے معلوم ہوا اور پھر لاکھوں آدمیوں کو حضورؐ کے شاگردوں کی زبانی تعلیم سے حاصل ہوا۔ صحابہ کرام میں ایک معتدبہ گروہ ایسے اصحاب کا تھا جنہوں نے پورا قرآن لفظ بلفظ حضورؐ سے سُنا اور یاد کیا تھا۔ ہزارہا اصحاب ایسے تھے جو قرآن کے مختلف اجزاء حضورؐ سے سن کر یاد کر چکے تھے۔ اور ایک بہت بڑی تعداد ان صحابیوں کی تھی جنہوں نے حضورؐ کی حیاتِ طیبہ میں تو آپ سے صرف بعض اجزاءِ قرآن کی تعلیم حاصل کی تھی، مگر آپؐ کے بعد پورے قرآن کی قرأت لفظ بلفظ اُن اصحاب سے سیکھی جو حضورؐ سے اس کو سیکھ چکے تھے۔ یہی اصحاب وہ اصل ذریعہ تھے جن

کی طرف بعد کی نسل نے قرآن کی صحیح قرأت (Reading) معلوم کرنے کے لیے رجوع کیا۔ اس قرأت کا حصول محض لکھے ہوئے مصحف سے ممکن نہ تھا۔ یہ چیز صرف اسی طرح حاصل ہو سکتی تھی کہ مصحف مکتوب کو ان جیتے جاگتے مصاحف سے پڑھ کر اس کی اصل عبارت تک رسائی حاصل کی جائے۔

یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قرآن کے جو مستند نسخے لکھوا کر ممالک کے مختلف مراکز میں رکھوائے تھے ان کے ساتھ ایک ایک ماہر قرأت کو بھی مقرر کیا تھا تاکہ وہ ان نسخوں کو ٹھیک طریقے سے پڑھنا لوگوں کو سکھائے۔ مدینہ میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس خدمت پر مقرر تھے۔ مکہ میں حضرت عبداللہ بن سائبؓ کو خاص طور پر اسی کام کے لیے بھیجا گیا تھا۔ شام میں مغیرہ بن شہابؓ، کوفہ میں ابوعبدالرحمن السلمی رح اور بصرہ میں عامر بن عبداللہ قیس رض اس منصب پر مامور کیے گئے تھے۔ ان کے علاوہ جہاں کہیں بھی جو صحابی بھی حضور سے براہ راست یا آپ کے بعد محترم صحابہ سے قرآن کی پوری قرأت سیکھے ہوئے تھے، ان کی طرف ہزارہا آدمی اس مقصد کے لیے رجوع کرتے تھے کہ قرآن کا صحیح تلفظ اور صحیح اعراب لفظ بلفظ ان سے سیکھیں۔

ان عام معلمین قرآن کے علاوہ تابعین و تبع تابعین کے عہد میں ایک گروہ ایسے بزرگوں کا بھی پیدا ہوگیا جنہوں نے خصوصیت کے ساتھ قرأت قرآن میں اختصاص پیدا کیا۔ یہ لوگ ایک ایک لفظ کے تلفظ و طریق ادا

اور اعراب کو معلوم کرنے کے لیے سفر کر کے اپنے اساتذہ کے پاس پہنچے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب تر نسبت تلمذ رکھتے تھے، اور ہر ہر لفظ کی قرأت کے متعلق یہ نوٹ کیا کہ اسے انہوں نے کس سے سیکھا ہے اور ان کے استادوں نے کس سے سیکھا تھا۔ اسی مرحلے میں یہ بات تحقیق ہوئی کہ مختلف صحابیوں اور ان کے شاگردوں کی قرأت میں کہاں کہاں اور کیا اختلافات ہیں۔ ان میں سے کون سے اختلافات شاذ ہیں، کون سے مشہور ہیں، کون سے متواتر[1] ہیں اور ہر ایک کی سند کیا ہے۔

پہلی صدی کے اواخر سے لے کر دوسری صدی تک اس طرح کے ماہرین قرأت کا ایک گروہ کثیر دنیائے اسلام میں موجود تھا، مگر ان میں سے خاص طور پر جن لوگوں کا کمال علم تمام امت میں تسلیم کیا گیا وہ حسب ذیل سات اصحاب ہیں جو قراء سبعہ کے نام سے مشہور ہیں:

(۱) نافع بن عبدالرحمٰن متوفی ۱۶۹ھ۔ یہ اپنے وقت میں مدینہ کے رئیس القراء مانے جاتے تھے۔ ان کا سب سے زیادہ معتبر سلسلۂ تلمذ یہ تھا کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے پورا قرآن

---

[1] شاذ سے مراد کسی لفظ کی وہ قرأت ہے جو کسی ایک ہی ذریعہ سے معلوم ہوئی ہو۔
مشہور سے مراد وہ قرأت جس کی روایت کرنے والے متعدد اصحاب ہوں۔
اور متواتر سے مراد وہ قرأت جو کثیر التعداد اصحاب نے کثیر التعداد اصحاب سے سُنی ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس کے سُننے والے کثیر التعداد ہوں۔

پڑھا ، انہوں نے اُبی بن کعب رض سے اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے۔

(۲) عبداللہ بن کثیر۔ یہ مکہ کے امام قرأت تھے۔ ۴۵ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۰ھ میں وفات پائی۔ ان کے خاص استاد عبداللہ بن سائب مخزومی تھے جنہیں حضرت عثمان رض نے قرآن کے سرکاری نسخے کے ساتھ تعلیم دینے کے لیے مکہ بھیجا تھا۔ اور عبداللہ بن سائب وہ بزرگ تھے جنہوں نے حضرت عمر رض اور حضرت اُبی بن کعب رض سے پورا قرآن پڑھا تھا۔

(۳) ابو عمرو بن العلاء البصری۔ ۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۴ھ میں وفات پائی۔ حرمین اور کوفہ و بصرہ کے کثیر التعداد ائمہ قرأت سے علم حاصل کیا۔ ان کے سب سے زیادہ معتبر سلسلے دو تھے۔ ایک مجاہد اور سعید بن جُبیر کا سلسلہ جو حضرت عبداللہ بن عباس رض کے واسطہ سے حضرت ابی بن کعب تک پہنچتا تھا۔ دوسرا حسن بصری رح کا سلسلہ جن کے استاذ ابوالعالیہ تھے اور وہ حضرت عمر رض بن الخطاب کے شاگرد تھے۔

(۴) عبداللہ بن عامر۔ یہ اہل شام میں قرأت کے امام مانے گئے۔ ۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۱۸ھ میں وفات پائی۔ بڑے بڑے صحابہ سے قرأت سیکھی تھی۔ ان کے خاص استاذ مغیرہ بن شہاب مخزومی تھے جنہوں نے حضرت عثمان رض سے قرأت کا علم حاصل کیا تھا۔ پھر حضرت عثمان رض کے زمانے میں قرآن کا جو سرکاری نسخہ شام بھیجا گیا تھا اس کے ساتھ یہی مغیرہ بن شہاب تعلیم قرأت پر مامور کر کے بھیجے گئے تھے۔

(۵) حمزہ بن حبیب الکوفی ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۶ھ میں وفات پائی۔ ان کا خاص سلسلہ سند عن الاعمش رحؒ، عن یحییٰ بن وثاب، عن زر بن حبیش، عن علیؓ و عثمانؓ و ابن مسعودؓ ہے۔ اپنے وقت میں یہ کوفہ کے امام اہلِ قرأت مانے جاتے تھے۔

(۶) علی الکسائی۔ یہ حمزہ کے بعد کوفہ کے امام قرأت مانے گئے۔ یہ بیک وقت نحو کے امام بھی تھے اور قرأت کے امام بھی۔ ان کی مجلس میں سینکڑوں آدمی اپنے اپنے مصاحف لے کر بیٹھ جاتے، اور یہ قرآن کے ایک ایک لفظ کا صحیح تلفظ، طریق ادا، اور اعراب بتلاتے جاتے تھے۔ ۱۸۹ھ میں وفات پائی۔

(۷) عاصم بن ابی النجود۔ کوفہ کے شیخ القراء۔ ۱۲۷ھ میں وفات پائی۔ ان کے معتبر ترین ذریعہ علم قرأت دو تھے۔ ایک زر بن حبیش جنہوں نے حضرات علیؓ و عثمانؓ و عبداللہ بن مسعودؓ سے قرأت کا علم حاصل کیا تھا۔ دوسرے عبداللہ بن حبیب السلمی، جنہوں نے حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابت رضؓ اور حضرت اُبی بن کعبؓ سے قرآن کی تعلیم حاصل کی تھی اور بعد میں حضرت علی رضؓ نے ان کو امام حسنؓ اور امام حسینؓ کا معلم قرأت مقرر کیا تھا۔ آج قرآن کا جو نسخہ ہمارے ہاتھوں میں ہے وہ انہی عاصم بن ابی النجود کے مشہور ترین شاگرد حفص (۹۰ھ - ۱۸۰ھ) کی روایت کے مطابق ہے۔

ان سات اصحاب کے علاوہ مزید جن اصحاب کی قرأتوں نے شہرت

حاصل کی وہ یہ ہیں :

ابو جعفر، یعقوب، خلف، حسن بصری، ابن محیصن، یحییٰ الیزیدی اور الشنبوذی۔

ان قراء کے زمانے میں سینکڑوں ہزاروں آدمی ایسے موجود تھے جنہیں انہی ذرائع اور سندوں سے یہ قرأتیں پہنچی تھیں جن سے وہ ان کو پہنچی تھیں۔ وہ بھی انہی اُستادوں کے شاگرد تھے جن کے یہ لوگ شاگرد تھے۔ اور ان سب کے پاس ہر ایک قرأت کے لیے پورا سلسلۂ اسناد موجود تھا جو کسی صحابی کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا تھا۔ اس لیے ان میں سے کسی امام قرأت کے بارے میں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اپنی قرأت کی روایت میں منفرد تھا۔ دراصل ہر ایک کی قرأت کے بکثرت گواہ دنیائے اسلام کے ہر حصے میں پائے جاتے تھے۔ اسی وجہ سے ان اماموں کی قرأتیں اُمّت میں مسلّم مانی گئیں۔

مختلف قرأتوں کو رد یا قبول کرنے کے لیے اہلِ فن کے درمیان جن شرائط پر قریب قریب مکمل اتفاق پایا جاتا ہے وہ یہ ہیں :

اوّل یہ کہ جو قرأت بھی ہو وہ مصحفِ عثمانی کے رسم الخط سے مطابقت رکھتی ہو۔ اس رسم الخط میں جس قرأت کی گنجائش نہ ہو وہ کسی حال میں قبول نہیں کی جائے گی۔ مثلاً مصحفِ عثمانی میں اگر ایک لفظ نعد لکھا گیا ہے تو اس کی قرأت یعدُ اور نَعِدُ تو قبول کی جا سکتی ہے مگر نَعِدْتَ قبول نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ وہ مستند سرکاری متن کے خلاف پڑتی ہے۔

دوم یہ کہ قرأت ایسی ہو جو لغت، محاورے اور قواعدِ زبان کے خلاف نہ ہو اور عبارت کے سیاق و سباق سے مناسبت رکھتی ہو۔

ان دونوں شرطوں کے ساتھ تیسری اہم ترین شرط یہ ہے کہ ایک قرأت اسی صورت میں قابلِ قبول ہوگی جب کہ اس کی سند معتبر اور مسلسل واسطوں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم تک پہنچتی ہو۔ ورنہ محض یہ بات کہ ایک قرأت کے لیے مصحف کے رسم الخط میں گنجائش ہے اور قواعدِ زبان کے لحاظ سے بھی ایک سیاق و سباق میں کوئی لفظ اس طرح پڑھا جا سکتا ہے، اس کو قبول کر لینے کے لیے کافی نہیں ہے۔ ہر قرأت کے لیے اس امر کا ثبوت لازماً ہونا چاہیئے کہ اس لفظ یا اس عبارت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس طرح پڑھا تھا یا کسی صحابی کو اس طرح پڑھایا تھا۔ یہی آخری شرط وہ اصل نعمت ہے جس کی بدولت قراءتوں کے وہ بے شمار ممکن اختلافات، جن کی گنجائش مصحفِ عثمانی کے رسم الخط اور زبان و محاورہ میں نکل سکتی تھی، گھٹ کر چند مستند اختلافات تک محدود رہ گئے اور ہم کو یہ سعادت میسر ہوئی کہ قرآن جیسا نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے پڑھایا تھا ویسا ہی آج ہم پڑھ سکیں۔

اب رہ گیا یہ سوال کہ معتبر راویوں کے واسطہ سے متواتر اور مشہور سندوں کے ساتھ جو مختلف قراءتیں ہم تک پہنچی ہیں ان کے اختلافات کی نوعیت کیا ہے؟ کیا فی الواقع حضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے خود ہی بعض الفاظ کو مختلف طریقوں سے پڑھا اور پڑھایا تھا یا ان میں سے کسی قرأت کو حضورؐ کی طرف غلط نسبت دے دی گئی ہے؟ اور کیا یہ قراءتیں معنی کے لحاظ سے متضاد

ہیں یا ان میں کوئی مطابقت پائی جاتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فی الواقع حضورؐ ہی نے بعض الفاظ مختلف طریقوں سے پڑھے اور پڑھائے ہیں اور ان مختلف قراتوں میں درحقیقت تضاد نہیں ہے بلکہ غور کرنے سے ان میں بڑی گہری معنوی مناسبت اور افادیت پائی جاتی ہے۔

مثال کے طور پر ملک یوم الدین کی دو متواتر قرائتیں ہیں۔ عاصم، کسائی، خلف اور یعقوب نے کثیر التعداد صحابہ کی سند سے اس کو مٰلک یوم الدین روایت کیا ہے، اور دوسرے قاریوں نے بہت سے صحابہ سے اس کی قرأت مَلِک یوم الدین نقل کی ہے۔ ایک قرأت کی رو سے ترجمہ ہو گا "روزِ جزا کا مالک" اور دوسری قرأت کا ترجمہ "روزِ جزا کا بادشاہ"۔ غور کیجیے۔ کیا ان دونوں میں تضاد ہے؟ درحقیقت ان دو قراتوں نے مل کر تو معنی کو اور زیادہ وسعت دے دی اور مدعا کو پوری طرح نکھار دیا۔ سند سے قطع نظر، عقل بھی کہتی ہے کہ جبریلؑ نے دونوں قراتوں کے ساتھ یہ لفظ حضورؐ کو سکھایا ہوگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس لفظ کو کبھی ایک طرح اور کبھی دوسری طرح پڑھتے ہوں گے۔

ایک اور مثال آیت وضو کی ہے جس میں ارجلکم کی دو متواتر قرائتیں منقول ہوئی ہیں۔ نافع، عبداللہ بن عامر، حفص، کسائی اور یعقوب کی قرأت اَرْجُلَکُمْ ہے جس سے پاؤں دھونے کا حکم ثابت ہوتا ہے، اور عبداللہ بن کثیر، حمزہ بن حبیب، ابو عمرو بن العلاء اور عاصم کی قرأت اَرْجُلِکُمْ ہے جس سے پاؤں پر مسح کرنے کا حکم نکلتا ہے۔ بظاہر ایک شخص محسوس

کرے گا کہ یہ دونوں قرأتیں متضاد ہیں۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے معلوم ہو گیا کہ دراصل ان میں تضاد نہیں ہے بلکہ یہ دو مختلف حالتوں کے لیے دو الگ الگ احکام کی طرف اشارہ کرتی ہیں ۔ بے وضو آدمی کو وضو کرنا ہو تو اسے پاؤں دھونا چاہیے۔ باوضو اگر تجدید وضو کرے تو وہ صرف مسح پر اکتفا کر سکتا ہے۔ وضو کرکے اگر آدمی پاؤں دھونے کے بعد موزے پہن چکا ہو تو پھر بحالت قیام ایک شب و روز تک اور بحالت سفر تین شب و روز تک وہ صرف موزوں پر مسح کر سکتا ہے۔ حکم کی یہ وسعت ان دو قرأتوں کی بدولت ہی واضح ہوتی ہے۔

اسی طرح دوسرے جن جن مقامات پر بھی قرآن کی متواتر اور مشہور قرأتوں میں اختلافات پائے جاتے ہیں ان میں کسی جگہ بھی آپ تضاد اور تصادم نہ پائیں گے۔ ہر قرأت دوسری قرأت کے ساتھ ایک نیا فائدہ دیتی ہے جو تھوڑے سے غور و فکر اور تحقیق سے آپ کو معلوم ہو سکتا ہے۔

تفسیرِ قرآن کے اختلافات

سوال: قرآن پاک کی مختلف تفسیریں کیوں ہیں؟ حضور نے جو تفسیر بیان کی ہے وہی ہو بہو کیوں نہ لکھ لی گئی؟ کیا ضرورت ہے کہ لوگ اپنے اپنے علم کے اعتبار سے مختلف تفسیریں بیان

کریں اور یا ہمی اختلافات کا ہنگامہ برپا رہے۔

جواب: قرآن پاک کا جو فہم دین کے حقائق اور اس کے احکام جاننے کے لیے ضروری تھا اس کی حد تک تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ارشادات اور اپنے عمل سے اس کی تفسیر فرما گئے ہیں۔ لیکن ایک حصہ لوگوں کے غور و خوض اور فکر و فہم کے لیے بھی چھوڑ گیا ہے تاکہ وہ خود بھی تدبر کریں۔ اس حصے میں اختلافات کا واقع ہونا ایک فطری امر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا منشا اگر یہ ہوتا کہ دنیا میں سرے سے کوئی اختلاف ہو ہی نہیں تو وہ تمام انسانوں کو خود ہی یکساں فہم عطا فرماتا۔ بلکہ عقل و فہم اور اختیار کی توفیق عطا کرنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔ اور اس صورت میں آدمی کے لیے نہ کوشش کا کوئی میدان ہوتا نہ ترقی و تنزل کا کوئی امکان۔

ترجمان القرآن — اگست ۱۹۵۹ء

کیا جن انسانوں ہی کی ایک قسم ہے؟

سوال: یہ بات غالباً آپ کے علم میں ہوگی کہ قرآن کے بعض نئے مفسرین کا نظریہ یہ ہے کہ قرآن میں جن و انس سے مراد دو الگ الگ قسم کی مخلوق نہیں ہے، بلکہ جنوں سے مراد دیہاتی اور انسانوں سے مراد شہری لوگ ہیں۔ آج کل ایک کتاب "ابلیس و آدم" زیر مطالعہ ہے۔ اس میں دیگر جملہ دور از کار تاویلات

سے قطع نظر ایک جگہ استدلال قابلِ غور معلوم ہوا یعنی آپ لکھتے
ہیں: "سورۃ الاعراف (۷) کی آیت میں بنی آدم سے کہا گیا
ہے کہ رسول تم میں سے (مِنْکُمْ) آئیں گے اور سورۃ انعام
(۶) کی آیت میں جن و انس کے گروہ سے کہا گیا ہے کہ رسول
تم میں سے (مِنْکُمْ) آتے تھے۔ قرآن کریم میں جنات (آتشیں
مخلوق) کے کسی رسول کا ذکر نہیں۔ تمام رسولوں کے متعلق
حصر سے بیان کیا ہے کہ وہ انسان بنی آدم تھے اور انسانوں
میں سے مرد۔ پس یہ جب "گروہ جن و انس" سے کہا
گیا کہ تم میں سے (مِنْکُمْ) رسول آتے تھے، تو اس سے
صاف ظاہر ہے کہ "گروہ جن و انس" سے مقصود بنی آدم
ہی کی دو جماعتیں ہیں۔ اس سے انسانوں سے الگ کوئی
اور مخلوق مراد نہیں ہے" براہ کرم واضح کریں کہ یہ استدلال
کہاں تک صحیح ہے۔ اگر جن کوئی دوسری مخلوق ہے اور
اس میں سے رسول نہیں مبعوث ہوتے تو پھر مِنْکُمْ کے
خطاب میں وہ کیسے شریک ہو سکتے ہیں؟

جواب: جنوں کے بارے میں آیت اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ
کی نقل کردہ تفسیر سے آپ کے ذہن میں جو الجھن پیدا ہو گئی ہے اس کو آپ خود
حل کر سکتے ہیں اگر چند باتوں پر غور کریں۔

اوّل یہ کہ اگر دو گروہوں کو ایک مجموعی حیثیت سے خطاب کیا جا رہا ہو

اور کوئی ایک چیز اُن میں سے کسی ایک گروہ سے متعلق ہو تو اس مجموعی خطاب کی صورت میں کیا اُس چیز کو پورے مجموعہ کی طرف منسوب کرنا غلط ہے؟ اگر کسی عبارت میں اُسے مجموعے کی طرف منسوب کر دیا گیا ہو تو کیا اس سے یہ استدلال کرنا صحیح ہوگا کہ یہ سرے سے دو گروہوں کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک گروہ ہے؟ فرض کیجیے کہ ایک مدرسے میں کئی کلاسیں ہیں، اور قصور اُن میں سے ایک کلاس نے کیا ہے۔ مگر ہیڈ ماسٹر تادیباً تمام کلاسوں کو اکٹھا کرکے ان سے خطاب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "اے مدرسے کے بچو! تم میں سے کچھ لڑکوں نے یہ قصور کیا ہے۔" تو کیا اس سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اس مدرسے میں سرے سے کلاسیں ہیں ہی نہیں بلکہ ایک ہی کلاس پائی جاتی ہے؟ اگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے تو نقل کردہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جنّ اور انس کے مجموعے کو خطاب فرما رہا ہے۔ اس مجموعے میں سے ایک گروہ کے اندر انبیاء آتے ہیں۔ لیکن انبیاء نے تبلیغ دین دونوں گروہوں میں کی ہے اور ان پر ایمان لانے کے لیے دونوں گروہ مکلف ہیں۔ اس لیے دونوں گروہوں سے مجموعی خطاب کرتے ہوئے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ تم ہی میں سے انبیاء آئے تھے۔ محض اس طرز خطاب سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ یہ دونوں گروہ الگ الگ نہیں ہیں بلکہ ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب قرآن مجید متعدد مقامات پر صاف صاف یہ بتا چکا ہے کہ جن اور انس دو بالکل الگ قسم کی مخلوق ہیں، تو یہ محض آنحضر

بنا گفتگو سے یہ مفہوم نکالنا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا کہ جن بھی انسانوں ہی میں سے ہیں۔ مثال کے طور پر حسب ذیل آیات کو لیجیے:

(۱) وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُومِ۔ (الحجر۔ آیت ۲۶-۲۷)

ہم نے انسان کو سڑے ہوئے گارے کی پختہ مٹی سے پیدا کیا اور اس سے پہلے جنوں کو ہم نے آگ کی لپیٹ سے پیدا کیا تھا۔

(۲) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ۝ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ۔ (الرحمٰن ۔۱۴-۱۵)

انسان کو ٹھیکرے کی طرح بجنی ہوئی پختہ مٹی سے پیدا کیا اور جنوں کو آگ کی لپیٹ سے۔

(۳) وَجَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ (الانعام۔۱۰۰)

اور لوگوں نے اللہ کے لیے جن شریک ٹھیرا لیے۔

(۴) وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ۔ (الجن۔۶)

اور یہ کہ انسانوں میں سے کچھ لوگ جنوں میں سے کچھ لوگوں کی پناہ مانگا کرتے تھے۔

(۵) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ

فَسَجَدُوْا إِلَّا إِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهٖ۔ (الکہف - ۵۰)

اور جب ہم نے ملائکہ سے کہا کہ سجدہ کرو آدم کو تو انہوں نے سجدہ کیا، مگر ابلیس نے نہ کیا۔ وہ جنوں میں سے تھا اور وہ اپنے رب کے حکم کی خلاف ورزی کر گیا۔

(۶) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ۔ (الاعراف، ۱۲)

اس نے کہا کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ تُو نے مجھے آگ سے پیدا کیا ہے اور اسے مٹی سے۔

(۷) يَا بَنِيْ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ ...... إِنَّهٗ يَرٰىكُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهٗ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ۔ (الاعراف ۲۷)

اے بنی آدم! شیطان ہرگز تمہیں اس طرح فتنے میں نہ ڈال دے جس طرح اس نے تمہارے والدین کو جنت سے نکلوایا تھا ...... وہ اور اس کا قبیلہ تم کو ایسی جگہ سے دیکھتا ہے جہاں سے تم ان کو نہیں دیکھ سکتے۔

(۸) يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاءً۔ (النساء - ۱)

اَے انسانو! ڈرو اپنے اس رب سے جس نے تمہیں ایک
نفس سے پیدا کیا اور اسی سے اُس کا جوڑا پیدا کیا، اور ان دونوں
سے بہت سے مرد اور بہت سی عورتیں (دنیا میں) پھیلا دیے۔

(۹) وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ خَالِقٌۢ
بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ۔ فَاِذَا
سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا
لَهٗ سٰجِدِيْنَ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ
اِلَّآ اِبْلِيْسَ اَبٰٓى اَنْ يَّكُوْنَ مَعَ السّٰجِدِيْنَ ۔

(الحجر - ۲۸-۳۱)

اور جب تیرے رب نے ملائکہ سے کہا کہ میں مٹی کے سڑے ہوئے
مٹی کے پختہ گارے سے ایک بشر بنانے والا ہوں۔ تو جب
میں اسے پورا پورا بنا دوں اور اس میں اپنی طرف سے روح
پھونک دوں تو تم اس کے آگے سجدے میں گر جانا۔ پس ملائکہ
سب کے سب سجدہ ریز ہو گئے۔ بجز ابلیس کے کہ اس نے
سجدہ کرنے والوں میں شامل ہونے سے انکار کر دیا۔

ان آیات سے چند باتیں بالکل واضح ہو جاتی ہیں:

اوّل یہ کہ انسان، بشر، الناس اور بنی آدم قرآن میں ہم معنی الفاظ ہیں۔
اولادِ آدم کے سوا قرآن مجید کسی انسانی مخلوق کا قطعاً ذکر نہیں کرتا۔ اس کی رُو
سے نہ کوئی انسان آدم سے پہلے موجود تھا، اور نہ آدم کی اولاد کے ماسوا تھا

میں کبھی انسان پایا گیا ہے یا اب پایا جاتا ہے۔ یہ نوع آدم علیہ السلام اور ان کی بیوی ہی سے پیدا ہوئی ہے اور اس کی تخلیق مٹی سے کی گئی ہے۔

دوم یہ کہ جن ایک دوسری نوع ہے جس کا مادۂ تخلیق ہی نوعِ انسانی سے مختلف ہے۔ نوعِ انسانی مٹی سے بنی ہے اور نوعِ جن آگ سے یا آگ کی لپیٹ سے۔

سوم یہ کہ نوعِ جن نوعِ انسان کی تخلیق سے پہلے موجود تھی۔ اس نوع کے نامور فرد کو نوعِ انسانی کے پہلے فرد کے آگے سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور اس نے انکار کیا تھا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ میں من حیث النوع اس سے افضل ہوں۔ کیونکہ میں آگ سے پیدا کیا گیا ہوں اور یہ مٹی سے بنایا گیا ہے۔

چہارم یہ کہ جن ایسی مخلوق ہے جو انسان کو دیکھ سکتی ہے مگر انسان اس کو نہیں دیکھ سکتا۔

پنجم یہ کہ مشرکین اپنی جہالت کی بنا پر اس مخلوق کو خدا کا شریک ٹھیراتے اور اس کی پناہ مانگا کرتے تھے۔

کیا اتنی تصریحات کے بعد بھی یہ کہنے کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے کہ محض اَنْتُمْ یا بِكُمْ یا مِنْكُمْ کا خطاب جنوں اور انسانوں کو ایک نوع قرار دینے کے لیے کافی دلیل ہے؟ آخر وہ کون سے دیہاتی یا جنگلی یا پہاڑی انسان ہیں جو اولادِ آدم سے خارج ہیں اور مٹی کے بجائے آگ سے پیدا کیے گئے ہیں؟ جو آدم علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے پائے جاتے تھے؟

جنہیں انسان نہیں دیکھ سکتا اور وہ نشان کو دیکھ سکتے ہیں؟ جنہیں مشرک انسانوں نے کبھی اپنا معبود بنا یا ہے اور اللہ کا شریک ٹھیرا کر اُن سے تعوّذ کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کی بے تکی تاویلیں صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو قرآن کی پیروی کرنے کے بجائے اُس سے اپنے خیالات کی پیروی کرانا چاہتے ہیں۔

ترجمان القرآن — فروری ۱۹۶۲ء

سورہ عنکبوت کی دو آیتوں کی تفسیر

سوال: سورہ عنکبوت میں دو آیتیں ایسی ہیں کہ جن کے معنی میری سمجھ میں نہیں آتے۔ میرے پاس جو قرآن پاک کی تفسیر ہے اُس میں بھی اُن کی وضاحت نہیں ملی۔ لہٰذا آپ کی دینی بصیرت سے اُمید قوی ہے کہ آپ اُن کی تفصیل سے آگاہ فرما کر مشکور و ممنون فرمائیں گے۔

(۱) سورہ عنکبوت آیت ۵۰ میں اس طرح ارشاد ہوتا ہے:

وَقَالُوْا لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ اٰيٰتٌ مِّنْ رَّبِّهٖ ۭ قُلْ اِنَّمَا الْاٰيٰتُ عِنْدَ اللّٰهِ ۭ وَاِنَّمَآ اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ ۝

اور کہتے ہیں (مشرک) کہ کیوں نہ اُتریں اُس پر کوئی نشانیاں اس کے رب سے۔ (آپ) کہہ دیجیے کہ نشانیاں تو ہیں اختیار میں اللہ

کے اور میں تو یہی گنا دینے والا ہوں کھول کر۔

مندرجہ بالا آیت قرآنی سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معجزات اللہ تعالیٰ نے عطا نہیں فرمائے۔ معجزات حضور کو عطا نہ کرنے کی جو وجوہات قرآن پاک میں مندرج ہیں وہ اپنی جگہ بالکل درست ہیں۔ مگر کیا اس سے حضور رسالت مآب کی شانِ مبارک میں فرق نہیں آتا کہ موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کو نشانیاں اور معجزات اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائے کہ جن کی شہادت قرآن پاک خود دے رہا ہے، اور حضور علیہ السلام کو اس سے بالکل جواب دے دیا؟

سیرتِ نبویہ میں حضور کے بہت سے معجزات درج ہیں۔ مثلاً معجزۂ شق القمر۔ تھوڑے سے تھوڑے کھانے سے جماعتِ کثیر کا سیر ہو جانا، کنکریوں کا کلمۂ شہادت پڑھنا، وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب بظاہر قرآنی شہادت کی بنا پر غلط معلوم ہو رہے ہیں۔

(۲) سورۂ عنکبوت آیت ۲۷ میں یوں ارشاد ہوتا ہے:

وَوَهَبْنَا لَهٗٓ اِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَجَعَلْنَا فِيْ ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتٰبَ ...... الخ

اور دیا ہم نے ابراہیم کو اسحٰق و یعقوب اور رکھی اس کی اولاد میں پیغمبری اور کتاب۔

یہاں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو بالکل چھوڑ دیا۔ حالانکہ وہ

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سب سے بڑے صاحبزادے تھے
اس لیے سب سے پہلے اُن کا نام نامی آنا چاہیے تھا کہ جن کی نسلِ
مبارک میں آگے چل کر حضورؐ نبوت سے سرفراز ہوئے۔

جواب:

معجزہ بطور دلیلِ نبوت

(۱) قرآن مجید میں یہ بات متعدد مقامات پر بیان ہوئی ہے کہ کفار نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزے کا مطالبہ کرتے تھے اور اس مطالبے کا جواب بھی قرآن میں کئی جگہ دیا گیا ہے۔ ان سب مقامات پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کے سوا کوئی معجزہ دلیلِ نبوت کے طور پر نہیں دیا گیا۔ یہ مطلق معجزے کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے معجزے کی نفی ہے جس کو اللہ اور اس کے رسولؐ نے نبوت کی علامت اور دلیل کی حیثیت سے پیش کیا ہو، اور جسے دیکھ لینے کے بعد انکار کرنے سے عذاب لازم آتا ہو۔

حضرت اسحٰقؑ و حضرت اسمٰعیلؑ

(۲) حضرت ابراہیمؑ کو حضرت اسحاقؑ اور حضرت یعقوبؑ کے عطا کیے جانے کا ذکر بھی قرآن میں کئی جگہ آیا ہے۔ مثلاً سورۃ انعام آیت ۸۴۔ سورۃ مریم آیت ۴۹۔ اور سورۃ انبیاء آیت ۷۲۔ ان سب مقامات پر حضرت اسمٰعیلؑ کا ذکر نہ ہونے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہ مواقع غیر معمولی انعام کی شان بیان کرنے کے ہیں اور یہ شان اولادِ ابراہیمی کی اُس شاخ میں پائی جاتی تھی جو حضرت اسحاقؑ سے چلی۔ حضرت اسماعیلؑ سے جو شاخ چلی اس

نے ڈھائی ہزار سال بدویت کی زندگی میں گزار دیے۔ اس کے اندر کوئی قابل ذکر شخصیت ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک پیدا نہ ہوئی۔ بخلاف اس کے حضرت اسحٰق ؑ سے جو شاخ چلی اس میں بکثرت انبیاء پیدا ہوئے اور اس کے بڑے کارنامے تاریخ میں موجود تھے۔

(ترجمان القرآن، رجب ۱۳۸۱ھ۔ مطابق مارچ ۱۹۶۱ء)

چند متفرق سوالات

سوال: قرآن کریم میں "حق" کی اصطلاح کن کن معنی میں استعمال ہوئی ہے؟ اور وہ معنی ان مختلف آیات پر کس طرح چسپاں کیے جا سکتے ہیں جو "تخلیق کائنات بالحق"، "کتاب بالحق"، "رسالت بالحق" اور "یحق الحق و یبطل الباطل" کے تحت حق کی ہمہ گیری، تسلسل اور انضمام پر روشنی ڈالتے ہیں؟

(۲) قرآن کریم میں کتاب کے ساتھ میزان اُتارنے کا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا کیا مطلب ہے؟ الہامی قانون کے ساتھ وہ کون سی ترازو اُتاری گئی ہے جس پر ہم اپنی سوسائٹی کے جواہر اور سنگریزوں کے وزن اور قیمت کا اندازہ کر سکیں۔ مفسرین کا یہ کہنا کہ انسانیت کے اخلاقی اعتدال کا نام میزان ہے، درست نہیں ہو سکتا۔ اوّل تو شخصی ضمیر کے اخلاقی احساسات

سچائیوں کا صحیح وزن و قیمت متعین نہیں کر سکتے۔ دوسرے یہ کہ میزان کے ساتھ کتاب اُتاری گئی ہے اور انسانی ضمیر کی میزان پیغمبروں اور کتابوں کے ساتھ نہیں اُتاری جا سکتی، وہ پہلے بھی تھی اور بعد کو بھی رہے گی۔

(۳) مذاہب کا پروگرام اگر انسانی فطرت کے لیے کشش رکھتا تھا تو مشتاق لوگوں نے کسی بھی ملک و قوم میں بہتر سوسائٹی بنانے میں کیوں کامیابی حاصل نہیں کی۔ اگر انسانیت کی پوری تاریخ میں بھی مذہب کامیاب نہ ہو سکا تو آج کیونکر اس سے امن و ترقی کی اُمیدیں وابستہ کی جا سکتی ہیں۔ یہ کہہ دینا کہ انسانی فطرت ہی میں خرابی مضمر تھی مفید نہیں ہو سکتا۔ مذاہب حق کو زندہ کرنے اور باطل کو مٹانے کے لیے کام کرتے رہے مگر نتیجہ تھوڑے سے وقفہ کو چھوڑ کر ہمیشہ اُلٹا ہی نکلا اور تاریخ کے سیلاب کا رُخ نہ بدلا، یا بالفاظ دیگر شیطان کی طاقت شکست نہ کھا سکی!

(۴) پیغمبروں کی آمد کا سلسلہ کیوں بند ہو گیا؟ کیا انسانی شعور کو آج ان کی ضرورت باقی نہیں رہی؟

جواب:

حق کے معانی اور استعمالات

(۱) حق کا لفظ قرآن مجید میں تین معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ کہیں وہ حقیقت (Reality) کے معنی میں آیا ہے۔ کہیں استحقاق (Right) کے معنی

ہیں، اور کہیں مقصدیت (Purposiveness) کے معنی میں ہے۔

تخلیقِ کائنات کے سلسلہ میں جہاں کہیں یہ ارشاد ہوا ہے کہ ہم نے زمین و آسمان کو بالحق پیدا کیا ہے، اس سے مقصود ایک طرف تو یہ بتانا ہوتا ہے کہ یہ کائنات محض کھیل کے طور پر بے مقصد نہیں بنائی گئی ہے کہ کچھ مدت اس سے دل بہلا کر اسے یونہی بے نتیجہ ختم کر دیا جائے۔ اور دوسری طرف یہ بتانا بھی پیشِ نظر ہوتا ہے کہ یہ کائنات اور اس کے ہنگامے بے حقیقت نہیں ہیں، جیسا کہ بعض فلسفیوں اور مذہبی گیانیوں کا تصور ہے، بلکہ یہ ایک سنجیدہ حقیقت ہے جس کے کسی پہلو کو محض کھیل نہیں سمجھنا چاہیئے۔ نیز بعض مقامات پر اس ارشاد سے یہ بتانا بھی مقصود ہوتا ہے کہ یہ کائنات اور اس کا سارا انتظام "حق" پر مبنی ہے جس میں باطل کے لیے کوئی ثبات اور وزن نہیں ہے۔

نزولِ میزان کا مطلب

(۲) میزان سے مراد وہ توازنِ ذہنی اور وہ جانچنے اور تولنے کی صلاحیت اور صحیح و غلط کا موازنہ کرنے کی قوت ہے جو صرف انبیاء علیہم السلام، وہ کتابِ الٰہی اور طریقۂ انبیاء سے حکمت و ہدایت اخذ کرنے والوں میں پیدا ہوتی ہے۔ محض پیدا کشی اعتدالِ فکر یا فلسفیانہ غور و خوض اور لادینی اخلاقی تعلیمات سے بظاہر جو توازن پیدا ہوتا ہے وہ حقیقی توازن نہیں ہوتا، بلکہ اس میں بہت افراط و تفریط باقی رہ جاتی ہے۔ یہ چیز صرف ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو آیاتِ الٰہی میں تدبر کرتے ہیں اور انبیاء علیہم السّلام کی

زندگیوں کا غائر مطالعہ کر کے ان سے علم کی روشنی اور حکیمانہ بصیرت حاصل کرتے ہیں۔

کیا "دینِ حق" ناکام رہا ہے؟

(۳) آپ کا یہ سوال جتنے مختصر لفظوں میں ہے، اتنے مختصر لفظوں میں اس کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ تاہم اگر بعض اشارات سے آپ کی تشفی ہو سکے تو جواب یہ ہے کہ اوّل تو آپ لفظِ مذہب کے نام سے جس چیز کو مُراد لیتے ہیں اس کا تعین کریں۔ اگر مذہب کا لفظ آپ جنس کے طور پر استعمال کر رہے ہیں جس میں ہر قسم کے مذاہب شامل ہیں تو اس کی طرف سے جواب دہی کرنا میرا کام نہیں ہے۔ اور اگر مذہب سے آپ کی مُراد دینِ حق، یعنی وہ دین ہے جس کی تعلیم ابتدائے آفرینش سے انسان کی ہدایت کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی جاتی رہی ہے اور جس کا نام عربی زبان میں اسلام ہے، تو وہ مجموعہ ہے اُن اصولوں کا جو کائنات کی واقعی حقیقتوں پر مبنی ہیں اور بجائے خود صحیح ہیں، خواہ انسان ان کو مانے یا نہ مانے۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے حفظانِ صحت کے اصول ہیں کہ وہ انسان کے جسم کی ساخت اور اس کے اعضاء کی حقیقی فعلیت اور اس کے طبعی ماحول کی واقعی حقیقتوں پر مبنی ہیں۔ ان اصولوں کے مطابق کھانا، پینا، سانس لینا، آرام کرنا وغیرہ لازمی طور پر انسان کو تندرست رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص یا ساری دنیا مل کر بھی ان اصولوں کی خلاف ورزی کرے تو نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حفظانِ صحت کے اصول باطل ہیں، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی پابندی کرنا انسانی فطرت کا تقاضا نہیں ہے، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصول ٹوٹ گئے اور شکست کھا گئے، اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانوں کی اس خلاف ورزی نے ان اصولوں

کا کوئی نقصان کیا ہے۔ بلکہ درحقیقت اگر انسان ان اصولوں کے خلاف چلتے ہیں تو یہ ان کی ناکامی ہے اور نقصان ان کا اپنا ہے نہ کہ ان اصولوں کا۔ پس آپ جس چیز کو مذہب کی ناکامی کہہ رہے ہیں، وہ مذہب کی ناکامی نہیں، انسانوں کی ناکامی ہے۔ مثال کے طور پر مذہب ہم کو امانت کی تعلیم دیتا ہے۔ اب اگر تمام دنیا کے انسان مل کر بھی خیانت شروع کر دیں اور امانتوں کو ضائع کرنے لگیں تو کیا آپ یہ کہیں گے کہ مذہب ناکام ہوا؟ مذہب کی ناکامی تو اس صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ یا تو یہ ثابت ہو جائے کہ فطرت کائنات اور فطرت انسان امانت کی نہیں خیانت کی مقتضی ہے، یا یہ ثابت ہو جائے کہ انسانی زندگی کا حقیقی امن اور تمدن انسانی کا قابل اعتماد استقلال اور تہذیب کا تسلسل ارتقاء امانت سے نہیں بلکہ خیانت سے قائم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ثابت نہیں ہوتا اور نہیں ہو سکتا تو انسانوں کا امانت چھوڑ کر خیانت کو اختیار کرنا اور اس سے اخلاقی، روحانی اور تمدنی نقصانات اٹھانا انسانوں کی ناکامی کا ثبوت ہے، نہ کہ "مذہب" یا دین کی ناکامی کا۔ اسی طرح اور جتنے اصول "دین" نے پیش کیے ہیں یا بالفاظ دیگر جن اصولوں کے مجموعے کا نام "دین حق" ہے ان کو جانچ کر دیکھیے کہ وہ حق ہیں یا نہیں؟ اگر وہ حق ہیں تو ان کی کامیابی و ناکامی کا فیصلہ اس بنا پر نہ کیجیے کہ انسانوں نے ان کی پابندی کی ہے یا نہیں؟ انسانوں نے جب ان کی پیروی کی تو وہ خود کامیاب ہوئے اور اگر ان کی پیروی نہ کی تو وہ خود ناکام ہوئے۔

ختمِ نبوت کی صحیح توجیہ

(۱۳) جو لوگ ختمِ نبوت کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ انسانی شعور کو اس کی ضرورت نہیں رہی، وہ دراصل سلسلۂ نبوت کی توہین اور اس پر حملہ کرتے ہیں۔ اس تعبیر کے معنی یہ ہیں کہ صرف ایک خاص شعوری حالت تک ہی اس ہدایت کی ضرورت ہے جو نبی لاتے ہیں۔ اس کے بعد انسان نبوت کی رہنمائی سے بے نیاز ہو گیا ہے۔

جب تک انسانی تمدّن اس حد پر نہیں پہنچا تھا کہ کسی نبی کا پیغام عام ہو سکے اور انسانوں کی کوئی ایسی اُمت تیار نہ ہو سکی تھی کہ نبی کے پیغام اور اس کی تعلیم اور اس کے اسوہ کو محفوظ رکھ سکے اور دنیا کے گوشے گوشے میں اسے پھیلا سکے، اس وقت تک سلسلۂ نبوت جاری رہا اور مختلف قوموں اور ملکوں میں نبی بھیجے جاتے رہے۔ مگر جب ایک طرف تو تمدّن اس حد تک ترقی کر گیا کہ ایک نبی کا پیغام عالمگیر ہو سکتا تھا اور دوسری طرف ہدایتِ حق قبول کرنے والوں کی ایک ایسی اُمت بھی بن گئی جو کتاب الٰہی اور کتاب کے لانے والے کی سیرت اور اس کی مکمل عملی رہنمائی کو جوں کی توں محفوظ رکھنے کے قابل تھی، تو نبوت کی خدمت پر کسی مزید آدمی کو مامور کرنے کی حاجت باقی نہ رہی۔

(ترجمان القرآن۔ ذی الحجہ ۱۳۷۳ھ۔ ستمبر ۱۹۵۴ء)

ختمِ نبوّت کے خلاف قادیانیوں کے دلائل

سوال: قادیانی حضرات قرآن کی بعض آیات اور بعض احادیث سے ختمِ نبوّت کے دلائل فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً وہ سورۃ الاعراف کی آیت یٰبَنِیٓ اٰدَمَ اِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ...... کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ قرآن کے نزول اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد اس آیت کا خطاب امتِ محمدیہ سے ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں بنی آدم سے مراد یہی اُمّت ہے اور اسی امّت کو خطاب کر کے فرمایا گیا ہے کہ "اگر کبھی تمہارے پاس تم میں سے رسول آئیں"۔ اس سے قادیانیوں کے بقول نہ صرف امتی انبیاء بلکہ امتی رسولوں کا آنا ثابت ہوتا ہے۔ دوسری آیت سورۃ مومنون کی ہے جس میں آغاز یٰٓاَیُّھَا الرُّسُلُ سے ہوتا ہے۔ اس سے بھی ان کے نزدیک رسول کی آمد ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح قادیانی حدیث "لو عاش ابراھیم لکان نبیاً" (اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے ابراہیم زندہ رہتے تو نبی ہوتے) سے بھی امکانِ نبوّت کے حق میں استدلال کرتے ہیں۔ براہِ کرم ان دلائل کی حقیقت واضح فرمائیں۔

جواب:۔ قادیانیوں کے جو دلائل آپ نے نقل کیے ہیں وہ بھی ان کے اکثر دلائل کی طرح سراسر گمراہ کن مغالطہ آمیزی پر مبنی ہیں۔ آیت یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ اِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ یَقُصُّوْنَ عَلَیْکُمْ اٰیٰتِیْ فَمَنِ اتَّقٰی وَاَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ ۝ (سورۂ اعراف: ۳۵) کو اس کے سیاق و سباق سے الگ کر کے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے وہ اُس کے نتیجے کے برعکس ہے جو سلسلۂ کلام میں اسے رکھ کر دیکھنے سے نکلتا ہے۔ نیز اس مضمون کی جو دوسری آیات قرآن مجید میں ہیں وہ بھی قادیانیوں کی تفسیر سے مختلف ہیں۔ علاوہ بریں قادیانیوں سے پہلے گزشتہ تیرہ سو برس میں کسی نے بھی مذکورہ بالا آیت کا یہ مطلب نہیں لیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلۂ نبوت جاری رہنے کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے۔ ذیل میں ان تینوں نکات کی الگ الگ توضیح کی جاتی ہے:

سورۂ اعراف میں یہ آیت دراصل قصۂ آدم و حوا کے سلسلے میں آئی ہے جو رکوع دوم کے آغاز سے رکوع چہارم کے وسط تک مسلسل بیان ہوا ہے۔ پہلے رکوع دوم میں پورا قصہ بیان کیا گیا ہے، پھر رکوع سوم و چہارم میں ان نتائج پر تبصرہ کیا گیا ہے جو اس قصے سے نکلتے ہیں۔ اس سیاق و سباق کو ذہن میں رکھ کر آیت کو پڑھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ "یا بنی آدم" کے الفاظ سے مخاطب کر کے جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق آغازِ آفرینش کے وقت سے ہے نہ کہ نزولِ قرآن کے وقت

سے۔ بالفاظِ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ آغازِ آفرینش ہی میں اولادِ آدم کو اس بات پر متنبہ کر دیا گیا تھا کہ تمہاری نجات اس ہدایت کی پیروی پر موقوف ہے جو خدا کی طرف سے تم کو بھیجی جائے۔

اس مضمون کی آیات قرآن میں تین مقامات پر آئی ہیں، اور تینوں مقامات پر قصۂ آدمؑ و حوّا کے سلسلے ہی میں اس کو وارد کیا گیا ہے۔ پہلی آیت بقرہ میں ہے (آیت ۳۸)۔ دوسری آیت سورۂ اعراف میں ہے (آیت ۳۵)۔ اور تیسری آیت طٰہٰ میں (آیت ۱۲۳)۔ ان تینوں آیتوں کا مضمون بھی باہم مشابہ ہے اور موقع و محل بھی مشابہ۔

مفسرینِ قرآن بھی دوسری آیتوں کی طرح سورۂ اعراف کی اس آیت کو بھی قصۂ آدمؑ و حوّا ہی سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن جریرؒ نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے ضمن میں حضرت ابو سیّار السلمی کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے یہاں حضرت آدمؑ اور ان کی ذریت کو یکجا اور ایک ہی وقت میں خطاب کیا ہے"۔ امام رازیؒ اپنی تفسیر کبیر میں اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ "اگر خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو، حالانکہ وہ خاتم الانبیاء ہیں، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ یہاں امتوں کے بارے میں اپنی سنت بیان فرما رہا ہے"۔ علامہ آلوسیؒ اپنی تفسیر روح المعانی میں فرماتے ہیں کہ "یہاں ہر قوم کے ساتھ جو معاملہ پیش آیا ہے اسے حکایۃً بیان کیا جا رہا ہے۔ یہاں بنی آدم سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت مراد لینا مستبعد اور ظاہر کے خلاف ہے۔

کیونکہ یہاں جمع کا لفظ "رسل" استعمال ہوا ہے۔" علامہ آلوسی رح کے ارشاد کے آخری حصے کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہاں خطاب امت محمدیہ سے ہو تو پھر اس امت کو یہ نہیں کہا جا سکتا تھا کہ "کبھی تم میں رسل آئیں" کیونکہ اس امت میں ایک سے زائد رسولوں کے آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

آیت یٰاَیُّھَا الرُّسُلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبٰتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا اِنِّیْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِیْمٌ۔ (سورۂ مومنون: ۵۱) کو بھی اگر اس کے سیاق و سباق سے الگ نہ کیا جائے تو اس سے وہ مطلب نہیں نکالا جا سکتا جو قادیانی حضرات نے نکالا ہے۔ یہ آیت جس سلسلۂ کلام میں وارد ہوئی ہے وہ رکوع دوم سے مسلسل چلا آ رہا ہے۔ اس میں حضرت نوح سے لے کر حضرت عیسیٰ ابن مریم تک مختلف زمانوں کے انبیاء اور ان کی قوموں کا ذکر کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ ہر جگہ اور ہر زمانے میں انبیاء علیہم السلام ایک ہی تعلیم دیتے رہے ہیں۔ ایک ہی ان سب کا طریقہ رہا ہے اور ایک ہی طرح سے ان سب پر اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہوتا رہا ہے۔ اس کے برعکس گمراہ قومیں ہمیشہ خدا کے رستے کو چھوڑ کر غلط کاری میں مبتلا رہی ہیں۔ اس سلسلۂ بیان میں یہ آیت اس معنی میں نہیں آئی ہے کہ "اے رسولو! جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنے والے ہو، پاک رزق کھاؤ اور نیک عمل کرو" بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان تمام رسولوں کو، جو نوح علیہ السلام کے وقت سے اب تک آتے رہیں اللہ تعالیٰ نے یہی ہدایت فرمائی تھی کہ "پاک رزق کھاؤ اور نیک عمل کرو"۔

اس آیت سے بھی مفسرین قرآن نے کبھی یہ مطلب نہیں لیا کہ یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انبیاء کی آمد کا دروازہ کھولتی ہے۔ اگر کوئی مزید تحقیق و اطمینان کرنا چاہے تو مختلف تفسیروں میں اس مقام کو دیکھ سکتا ہے۔

حدیث لو عاش ابراھیم لکان نبیاً سے قادیانی حضرات جو استدلال کرتے ہیں وہ چار وجوہ سے غلط ہے:

اوّل یہ کہ جس روایت میں اسے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے اس کی سند ضعیف ہے اور محدثین میں سے کسی نے بھی اس کو قوی تسلیم نہیں کیا ہے۔

دوئم یہ کہ نووی اور ابن عبدالبر جیسے اکابر محدثین اس مضمون کو بالکل ناقابلِ اعتبار قرار دیتے ہیں۔ امام نووی رح اپنی کتاب "تہذیب الاسماء واللغات" میں لکھتے ہیں:

اما ماروی عن بعض المتقدمین لو عاش ابراھیم لکان نبیاً فباطل وجسارۃ علی الکلام علی المغیبات ومجازفۃ وھجوم علی عظیم۔

رہی وہ بات جو بعض متقدمین سے منقول ہے کہ "اگر ابراہیم زندہ ہوتے تو نبی ہوتے" تو وہ باطل ہے اور غیب کی باتوں پر کلام کرنے کی بے جا جسارت ہے اور بے سوچے

سے ایک بڑی بات منہ سے نکال دیتا ہے۔

اور علامہ ابن عبدالبر "تمہید" میں لکھتے ہیں:۔۔۔

لا ادری ما ھذا فقد ولد نوح علیہ السلام
غیر نبی ولو لم یلد النبی الا نبیا لکان کل احد
نبیا لانہم من نوح علیہ السلام۔

میں نہیں جانتا کہ یہ کیا مضمون ہے۔ نوح علیہ السلام کے
ہاں غیر نبی اولاد ہو چکی ہے۔ حالانکہ اگر نبی کا بیٹا نبی ہی ہونا ضروری
ہوتا تو آج سب نبی ہوتے۔ کیوں سب کے سب نوح علیہ السلام
کی اولاد ہیں۔

سوم یہ کہ اکثر روایات میں اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے بعض
صحابیوں کے قول کی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے اور وہ اس کے ساتھ یہ تصریح
بھی کر دیتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد چونکہ کوئی نبی نہیں اس لیے
اللہ تعالٰی نے آپ کے صاحبزادے کو اٹھا لیا۔ مثال کے طور پر بخاری کی
روایت یہ ہے:

عن اسمعیل بن ابی خالد قال قلت لعبد
اللہ بن ابی اوفی رایت ابراھیم بن النبی
صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال مات صغیراً ولو
قضی ان یکون بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم
نبی عاش ابنہ ولکن لا نبی بعدہ۔ (بخاری)

کتاب الادب - باب من سمی باسماء الانبیاء)

اسماعیل بن ابی خالد کہتے ہیں کہ میں نے عبد بن ابی اوفیٰ
(صحابی) سے پوچھا کہ آپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے
ابراہیم کو دیکھا ہے؟ انہوں نے کہا وہ بچپن ہی میں مر گئے۔
اگر اللہ تعالیٰ کا فیصلہ یہ ہوتا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی
نبی ہو تو آپ کا صاحبزادہ زندہ رہتا، مگر حضورؐ کے بعد کوئی اور
نبی نہیں ہے۔

اسی سے ملتی جلتی روایت حضرت انسؓ سے بھی منقول ہے جس کے الفاظ
یہ ہیں:

ولو بقی لکان نبیًا لکن لم یبق لان نبیکم
آخر الانبیاء۔ (تفسیر روح المعانی - جلد ۲۲ - صفحہ ۳۴)

اگر وہ زندہ رہ جاتے تو نبی ہوتے۔ مگر وہ زندہ نہ رہے
کیونکہ تمہارے نبی آخری نبی ہیں۔

چہارم یہ کہ اگر بالفرض صحابہ کرام کی یہ تصریحات بھی نہ ہوتیں، اور محدثین
کے وہ اقوال بھی موجود نہ ہوتے جن میں اس روایت کو جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم
کے قول کی حیثیت سے منقول ہوئی ہے، ضعیف اور ناقابل اعتبار قرار
دیا گیا ہے، تب بھی وہ کسی طرح قابل قبول نہ ہوتی، کیونکہ یہ بات علم حدیث
کے مسلمہ اصولوں میں سے ہے کہ اگر کسی ایک روایت سے کوئی ایسا مضمون
نکلتا ہو جو بکثرت صحیح احادیث کے خلاف پڑتا ہو تو اسے قبول نہیں کیا جا

سکتا۔ اب ایک طرف وہ کثیر التعداد صحیح اور قوی السند احادیث ہیں جن میں صاف صاف تصریح کی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور دوسری طرف یہ اکیلی روایت ہے جو باب نبوت کے کھلے ہونے کا امکان ظاہر کرتی ہے۔ آخر کس طرح جائز ہے کہ اس ایک روایت کے مقابلے میں ان سب روایتوں کو ساقط کر دیا جائے؟

ترجمان القرآن۔ نومبر ۱۹۵۳ء

مسئلہ ختم نبوت

سوال: اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں کا متفق علیہ عقیدہ یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے آخری نبی ہیں اور آپ کے بعد کوئی نیا نبی آنے والا نہیں ہے۔ تاہم مرزا غلام احمد صاحب قادیانی اور قادیانی جماعت کی بعض باتیں مجھے اچھی معلوم ہوتی ہیں۔

مثلاً مرزا صاحب کا چہرہ میری نظر میں معصوم اور بچوں جیسا دکھائی دیتا ہے۔ کیا ایک جھوٹے اور چالاک آدمی کا چہرہ ایسا ہو سکتا ہے؟ ان کی پیشین گوئیاں بھی سوائے نکاح آسمانی اور اسی طرح کی چند ایک خبروں کے بڑی حد تک پوری ہوئیں۔ ان کی جماعت بھی روز بروز ترقی پر ہے اور اس

میں اپنے مزعومات کے بیسیوں بڑا جوش اور ایثار پایا جاتا

ہے۔

یہ ساری چیزیں خلجان میں ڈالتی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ
آپ میرے اطمینانِ قلب کی خاطر اس مسئلے کی ایسی وضاحت کر
دیں جس سے تردّد اور پریشانی رفع ہو جائے اور حق و باطل
کے مابین واضح امتیاز قائم ہو جائے۔

جواب: آپ نے مرزا غلام احمد صاحب کے معاملے میں خلجان کے جو
وجوہ بیان کیے ہیں ان کو در حقیقت کوئی بنیادی اہمیت حاصل نہیں ہے اور
نہ ایک مدعیِ نبوت کا دعویٰ ان بنیادوں پر کبھی جانچا جا سکتا ہے۔ لیکن
میں کہتا ہوں کہ اگر اس سے بھی زیادہ قوی وجوہ ان کے دعوے کو قابلِ غور
سمجھنے کے لیے موجود ہوتے تب بھی وہ التفات کا مستحق نہ تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید اور حدیث، دونوں کی رُو سے
نبوت کا معاملہ دین میں اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اس پر آدمی کے کفر و
ایمان کا مدار اور آخرت میں اس کی فلاح و خسران کا انحصار ہے۔ اگر آدمی
ایک سچے نبی کو نہ مانے تو کافر، اور جھوٹے نبی کو مان لے تو کافر۔ اس طرح کی اہمیت
اور نزاکت رکھنے والے کسی معاملے کو بھی اللہ اور اس کے رسول نے مبہم
اور پیچیدہ اور مشکوک نہیں رکھا ہے، بلکہ صاف اور واضح طریقے سے رہنمائی
دی ہے تاکہ انسان کا دین و ایمان خطرے میں نہ پڑے اور اس کے گمراہ
ہونے کی ذمہ داری اللہ اور اس کے رسول پر نہ عائد ہو۔ اب دیکھیے، محمد

صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کبھی کسی نبی کے زمانہ میں یہ نہیں کہا گیا کہ نبوت کا سلسلہ بند ہو گیا ہے اور اب کوئی نبی آنے والا نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ تھے کہ انبیاء کی آمد کا دروازہ اُس وقت کھلا ہوا تھا۔ کوئی شخص اس بنیاد پر کسی مدعی نبوت کا انکار کر دینے میں حق بجانب نہ تھا کہ اب کسی نبی کے آنے کا امکان ہی نہیں ہے۔ پھر اس زمانے میں انبیاء علیہم السلام اپنے بعد آنے والے نبیوں کی آمد کے بیسیے پیش گوئی بھی کرتے رہتے تھے اور اپنے پیروؤں سے عہد لیتے تھے کہ بعد میں جو نبی آئیں ان کی بھی وہ پیروی کریں گے۔ یہ چیز اور بھی اس بات کو مؤکد کر دیتی تھی کہ جو شخص نبی کی حیثیت سے اپنے آپ کو پیش کرے اسے بلا تامل رد نہ کر دیا جائے بلکہ اس کی دعوت اور شخصیت اور اس کے کام اور احوال کو بنظرِ غائر دیکھ کر جانچنے کی کوشش کی جائے کہ آیا وہ واقعی نبی ہے یا جھوٹا مدعی نبوت ہے۔ لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے بعد یہ معاملہ بالکل اُلٹ ہو گیا۔ اب صرف یہی نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نبی کی آمد کی پیش گوئی نہیں کی اور نہ اپنی امت سے اس کے اتباع کا عہد لیا، بلکہ اس کے برعکس قرآن میں اعلان کیا گیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں، اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک دو نہیں بلکہ متعدد حدیثیں نہایت واضح اور غیر مبہم الفاظ میں بکثرت مستند و معتبر واسطوں سے امت کو ملیں کہ اب نبوت کا دروازہ بند ہے، اب کوئی نبی آنے والا نہیں، اب جو مدعی نبوت اٹھیں گے وہ دجال ہوں گے۔

سوال یہ ہے کہ کیا اب اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی نگاہ میں لوگوں کے کفر و ایمان کا معاملہ نازک اور اہم نہیں رہا؟ کیا حضورؐ سے پہلے ہی کے مومنین اس کے مستحق تھے کہ انہیں کفر کے خطرے میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لیے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول واضح طور پر بابِ نبوت کے مفتوح ہونے اور انبیاء کی آمد کے متعلق خبریں دینے کا اہتمام فرماتے رہے، مگر اب ہمیں انہوں نے جان بوجھ کر اس خطرے میں مبتلا کیا ہے کہ ایک طرف تو نبی کے آنے کا امکان بھی ہو جس کے ماننے یا نہ ماننے پر ہمارے کافر یا مومن ہونے کا انحصار ہے، اور دوسری طرف اللہ اور اس کے رسول نے صرف اتنے پر ہی اکتفا نہ کیا ہو کہ ہمیں اس کی آمد سے آگاہ نہ کیا، بلکہ اس سے گزر کر پے در پے وہ ایسی باتیں ارشاد فرماتے چلے گئے جن کی بنا پر ہم بابِ نبوت کو بند سمجھیں اور مدعیٔ نبوت کو ماننے سے انکار کر دیں؟ کیا آپ کی عقل میں یہ بات آتی ہے کہ اللہ اور اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم واقعی ہم سے ایسی دھوکہ بازی کر سکتے ہیں؟

خاتم النبیین کے معنی کی جو تاویل بھی قادیانی چاہیں کرتے رہیں، مگر کم از کم ایک بات سے تو کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ اس کے معنی سلسلۂ نبوت کو ختم کرنے والے کے بھی ہو سکتے ہیں اور امت کے ننانوے لاکھ ننانوے ہزار .... نو سو ننانوے فی کروڑ علماء اور عوام اس کے یہی معنی لیتے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نبوت جیسے نازک معاملے میں جس پر مسلمانوں کے کفر و ایمان کا مدار ہے، کیا اللہ میاں کو ایسی ہی زبان استعمال

کرنی چاہیئے تھی جس سے چند قادیانیوں کے سوا ساری امت یہی سمجھے کہ اب کوئی نبی آنے والا نہیں ہے؟ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے ارشادات تو کسی تاویل کی گنجائش بھی نہیں چھوڑتے۔ ان میں تو صاف مختلف طریقوں سے اس بات کو کھول کر ہی کہہ دیا گیا ہے[1]۔ کیا اللہ کے رسول کو ہم سے ایسی ہی دشمنی تھی کہ نبی تو آپ کے بعد آنے والا ہوا اور آپ ہمیں الٹی یہ ہدایت دے جائیں کہ ہم اسے نہ مانیں اور کافر ہو کر جہنم میں جا پڑیں؟

ان امور پر اگر آپ غور کریں گے تو آپ کو اطمینان ہو جائے گا کہ فی الواقع نبوت کا دروازہ بند ہے اور اب کسی نبی کے آنے کا امکان نہیں ہے۔ اس صورت میں کوئی شخص چاہے کیسی ہی بھولی بھالی دل موہنے والی صورت رکھتا ہو اور خواہ اس کی پیشین گوئیاں سو فی صد درست ہوں اور خواہ اس کے کارنامے کیسے ہی ہوں، ہم اس کے دعواۓ نبوت کو قابل غور بھی نہیں سمجھتے کیونکہ یہ چیزیں غور طلب اسی صورت میں ہو سکتی تھیں جب کہ نبی کی آمد کا امکان ہوتا۔ ہم تو پورے اطمینان کے ساتھ ہر

---

[1] مثال کے طور پر اس ارشاد ہی کو لے لیجیے جس میں سلسلۂ نبوت کو ایک قصر سے تشبیہ دی گئی ہے، ہر نبی کو عمارت کی ایک اینٹ قرار دیا گیا ہے اور آخر میں فرمایا گیا ہے کہ اس عمارت میں اب صرف ایک اینٹ کی گنجائش تھی اور وہ "آخری اینٹ میں ہوں"۔

مدعی نبوت کے دعوے کو سنتے ہی اس کی تکذیب کریں گے اور اس کے دلائل نبوت پر سرے سے کوئی توجہ نہ دیں گے۔ یہ اگر کفر بھی ہو تو ہم پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے، کیونکہ ہمارے پاس قیامت کے روز اپنی صفائی پیش کرنے کے لیے قرآن اور ارشاداتِ رسول موجود ہیں۔

ترجمان القرآن — دسمبر ۱۹۵۹ء

قادیانیوں کی غلط تاویلات

سوال: قادیانی مبلغ اپنا انتہائی زور اجرائے نبوت کے ثبوت پر صرف کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ مندرجہ ذیل دو آیتیں خصوصی طور پر پیش کرتے ہیں اور انہی پر اپنے دعوے کی بنیاد رکھتے ہیں:

۱۔ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا (النساء ۶۹)

"اور جو اللہ اور رسول کی اطاعت کرے گا وہ ان لوگوں کے ساتھ ہوگا جن پر اللہ نے انعام فرمایا ہے، یعنی انبیاء اور صدیقین اور شہداء اور صالحین، کیسے اچھے ہیں یہ رفیق

جو کسی کو میسر نہیں :

اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان آیات میں بالترتیب چار چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے - انبیاء اور صدیقین اور شہداء اور صالحین - اُن کی دانست میں ان میں سے تین درجے یعنی صدیقین، شہداء اور صالحین تو امت محمدیہ کو مل چکے ہیں، لیکن چوتھا درجہ ابھی ہونا باقی تھا - اور وہ مرزا غلام احمد قادیانی کو ملا ہے - ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر معیت کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ کے لوگ قیامت کے دن صرف مذکورہ گروہ کی رفاقت میں ہوں گے تو پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ میں کوئی صالح، شہید اور صدیق ہے ہی نہیں - اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر جب آیت میں چار مراتب (گروہوں) کا ذکر کیا گیا ہے تو پھر گروہ انبیاء کے امت میں موجود ہونے کو کس دلیل کی بنا پر مستثنیٰ کیا جاتا ہے -

۲ - يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝

(اعراف : ۳۵)

" اے بنی آدم! اگر تمہارے پاس میرے رسول آئیں جو تم پر میری آیات پڑھیں، پس جو ڈرا اور اصلاح کر لی ان پر

کوئی خوف نہیں اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔

اس آیت سے وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت

میں خطاب تمام نوع انسانی سے ہے۔ اور نزول کے لحاظ سے

یہ آیت نبی اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل ہوئی ہے۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر اجرائے نبوت مقصود نہ ہوتا تو پھر

نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت کیوں نازل ہوتی؟ نیز یہ

کہ اس میں مضارع کا صیغہ (یاتینکم) مع نون ثقیلہ

استعمال کیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ "بالضرور تمہارے

پاس میرے نبی آئیں گے" اس سے ثابت ہوا کہ نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کی فرماں برداری میں نبی آسکتا ہے۔

آپ سے استدعا ہے کہ اس مسئلہ پر اپنے رسالے میں

مدلل بحث فرمائیں تاکہ یہ افادۂ عام کا موجب ہو۔

جواب:- جب کسی مسئلے کا فیصلہ اللہ اور اس کے رسول نے بالکل

صاف اور صریح نصوص میں کر دیا ہو تو پھر اسی مسئلے میں ان نصوص کو چھوڑ

کر دوسری آیات و احادیث سے، جو دراصل اس خاص مسئلے کا فیصلہ کرنے

کے لیے وارد نہیں ہوئی ہیں، اپنے مطلب کے معنی نکالنا اور نصوص

قطعیہ کے بالکل خلاف عقیدہ یا عمل اختیار کر لینا درحقیقت انتہائی گمراہی

بلکہ خدا اور رسول کے خلاف بدترین بغاوت ہے۔ جو شخص اعلانیہ اللہ

اور اس کے فرمان کے خلاف کوئی مسلک اختیار کرتا ہے وہ تو کم تر درجے

کی بغاوت کرتا ہے۔ مگر یہ بہت زیادہ بڑے درجے کی بغاوت ہے کہ آدمی اللہ اور رسول کے فیصلے کے خلاف خود اللہ اور رسول ہی کے ارشادات کو توڑ مروڑ کر استعمال کرنے لگے۔ یہ کام جو لوگ کرتے ہیں ان کے متعلق ہم کسی طرح بھی یہ فرض نہیں کر سکتے کہ وہ سچے دل سے اللہ اور اس کے رسول کو مانتے ہیں۔

یہ سوال کہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں یا نہیں؟ اور آپ کے بعد کوئی نبی آسکتا ہے یا نہیں؟ اس کا فیصلہ کرنے کے لیے ہم آیت وَمَنْ یُّطِعِ اللّٰہَ وَالرَّسُوْلَ اور آیت یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ اور ایسی ہی دوسری آیتوں کی طرف صرف اُسی صورت میں رجوع کر سکتے تھے جب کہ اللہ اور اس کے رسول نے خاص طور پر اسی سوال کا جواب کسی خاص نص میں نہ دے دیا ہوتا۔ مگر جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے آیت خاتم النبیین ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بکثرت احادیث صحیحہ میں ہم کو خاص طور پر اسی سوال کا واضح جواب مل چکا ہے تو آیت وَمَنْ یُّطِعِ اللّٰہَ اور یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ اور ایسی ہی دوسری آیات کی طرف رجوع کرنا، اور پھر ان سے نصوص قطعیہ صریحہ کے خلاف مطالب نکالنا صرف اُسی شخص کا کام ہو سکتا ہے جو خدا سے بالکل بے خوف ہو چکا ہو اور جسے یہ بھی یقین نہ ہو کہ کبھی مر کر خدا کے سامنے جواب دہی بھی کرنی ہوگی۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے تعزیرات پاکستان کی ایک خاص دفعہ میں ایک فعل کو بالفاظ صریح جرم قرار دیا گیا ہو۔ اور کوئی شخص اس دفعہ کو چھوڑ کر قانون کی دوسری غیر متعلق دفعات کا جائزہ اس غرض کے لیے

یقیناً پھرتے ہیں کہ کہیں سے کوئی اشارہ اور کہیں سے کوئی نکتہ نکال کر اور پھر انہیں
جوڑ جاڑ کر اُسی فعل کو جائز ثابت کر دے جسے قانون کی ایک صریح دفعہ
جرم قرار دے رہی ہے۔ اس طرح کا استدلال اگر دنیا کی پولیس اور عدالت
کے سامنے نہیں چل سکتا، تو آخر یہ خدا کے ہاں کیسے چل جائے گا؟

پھر جن آیات سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں بجائے خود ان کو
پڑھ کر دیکھا جائے تو آدمی حیران رہ جاتا ہے کہ ان میں سے وہ مضمون
آخر کہاں نکلتا ہے جو یہ لوگ زبردستی ان سے نچوڑنا چاہتے ہیں۔

پہلی آیت جو آپ نے نقل ہے اس میں جو بات فرمائی گئی ہے
وہ صرف یہ ہے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت کرنے والے انبیاء وصدیقین
اور شہداء و صالحین کے ساتھ ہوں گے۔ اس سے یہ مضمون کیسے نکل آیا
کہ جو لوگ اللہ اور رسول کی اطاعت کریں گے وہ یا تو نبی ہو جائیں گے یا
صدیق یا شہید یا صالح۔ پھر ذرا سورۂ حدید کی آیت ۱۹ ملاحظہ فرمایئے۔ اس
میں ارشاد ہوا ہے کہ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ
هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ "اور جو لوگ
ایمان لائے اللہ اور اس کے رسولوں پر وہی صدیقین اور شہداء ہیں اپنے
رب کے نزدیک"۔ اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ ایمان کے نتیجے میں جو
دولت کسی کو مل سکتی ہے وہ صرف صدیق اور شہید ہو جانے کی ہے۔
رہے انبیاء تو ان کی معیت نصیب ہو جانا ہی اہل ایمان کے لیے کافی
ہے۔ کسی عمل کے انعام میں کسی شخص کا نبی ہو جانا ممکن نہیں ہے۔ اسی

بنا پر سورۃ نساء کی آیت میں فرمایا کہ اللہ اور رسول کی اطاعت کرنے والے انبیاء اور صدیقین و شہداء کے ساتھ ہوں گے۔ اور سورۃ حدید کی آیت میں فرمایا کہ اللہ اور رسول پر ایمان لانے والے خود صدیق اور شہداء ہی جا بنیں گے۔

دوسری آیت ایک سلسلۂ بیان سے تعلق رکھتی ہے، جو سورۃ اعراف میں آیت ۱۱ سے ۳۶ تک مسلسل چل رہا ہے۔ اس سیاق و سباق میں رکھ کر اسے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ بنی آدم سے یہ خطاب آغاز تخلیق انسانی میں کیا گیا تھا۔ اور یہ مضمون قرآن مجید میں صرف اسی مقام پر بیان نہیں ہوا ہے بلکہ سورۃ بقرہ آیت ۳۰ تا ۳۹ میں بھی قریب قریب اسی طرز پر آیا ہے۔ اس کو پڑھ کر یہ مطلب کیسے نکالا جا سکتا ہے کہ ان آیات میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انبیاء کے آنے کا ذکر ہے۔ اس میں تو اس وقت کا قصہ بیان کیا جا رہا ہے جب حضرت آدم اور ان کی بیوی کو جنت سے نکال کر زمین پر لایا گیا تھا۔

ترجمان القرآن — مئی ۱۹۶۲ء

صحابۂ کرام بعض اختلافات کے باوجود رُحَمَاءُ بَیْنَہُمْ تھے

سوال: مجھے چند روز قبل فضائل صحابہ کے موضوع پر اظہار خیال

خیال کا موقع ملا۔ میں نے حسبِ توفیق مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗٓ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ کی تشریح کی۔ بعد میں ایک صاحب نے سوال کیا کہ قرآن شریف تو صحابہ رض کی یہ صفت بیان کر رہا ہے لیکن واقعات کی تصویر اس کے برعکس ہے۔ جنگ جمل وصفین میں دونوں طرف اکابر صحابہ موجود تھے۔ حضرت عائشہ صدیقہ رض بھی ایک فریق کے ہمراہ تھیں۔ ان واقعات کی روشنی میں رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ کی صحیح توجیہ کیا ہو سکتی ہے؟ میں نے حتی الوسع اس معاملے پر غور کیا۔ بعض کتب دیکھیں اور ذی علم احباب سے بھی رجوع کیا مگر کلی اطمینان نہ ہو سکا۔ آپ براہِ کرم ان واقعات کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ارشادِ قرآنی کی صحیح تاویل و توجیہ بیان کریں جس سے یہ اشکال رفع ہو جائے۔

جواب: آپ کے عنایت نامے کا جواب افسوس ہے کہ بڑی تاخیر سے دے رہا ہوں۔ اس مہینے شدید مصروفیت رہی۔ اس لیے خطوط پڑھنے تک کا وقت نہ ملا، جواب دینا تو درکنار۔ امید ہے کہ میری مشکلات کو نگاہ میں رکھ کر اس تاخیر پر درگزر فرمائیں گے۔

آیت اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ پر جس شبہہ کا اظہار محترم سائل نے کیا ہے وہ دو مفروضوں پر مبنی ہے، اور دونوں

ہی خلافِ حقیقت ہیں۔ ان کا پہلا مفروضہ یہ ہے کہ کسی شخص یا گروہ کی تعریف میں جب کوئی بات کہی جائے تو لازماً اسے اس معنی میں لینا چاہیئے کہ اس شخص یا اس گروہ میں کبھی کوئی جزئی امر بھی اس کے خلاف نہ پایا جاتے۔ حالانکہ انسانوں کی تعریف جب بھی کی جاتی ہے ان کے غالب حال کے لحاظ سے کی جاتی ہے، اور کبھی کبھار کوئی چیز اس کے خلاف نظر آئے تو وہ کلی حکم میں قادح نہیں سمجھی جاتی۔ ہم صحابہ کرام کو دنیا کا سب سے زیادہ اتقیٰ اور اصلح گروہ قرار دیتے ہیں۔ یہ حکم ان کی مجموعی سیرت کے لحاظ سے ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس گروہ میں کبھی بشریت کے تقاضوں سے جزئی کمزوریوں کا سرے سے ظہور ہی نہیں ہوتا تھا۔ آخر اس زمانہ میں بھی کسی کو زنا اور کسی کو چوری کی سزا، اور کسی کو قذف کی سزا تو دی ہی گئی تھی، اور صحابیت کا شرف ان سزا یافتہ لوگوں کو بھی حاصل تھا، کیونکہ ایمان کے بعد جس شخص کو حضورؐ کی صحبت میسر ہوئی ہو وہ بہر حال صحابی ہے، اور ان قصوروں کی بنا پر بہر حال نہ صفتِ ایمان ان سے سلب ہوئی تھی نہ صفتِ صحابیت۔ مگر کیا یہ بات کہ کبھی اس معاشرے میں زنا اور چوری اور قذف کے گناہوں کا صدور بھی ہو گیا تھا، اس مجموعی حکم میں قادح ہو سکتی ہے کہ وہ معاشرہ صلاح و تقویٰ میں اس بلند ترین مرتبے پر پہنچا ہوا تھا جس پر کبھی کوئی انسانی معاشرہ نہیں پہنچا؟ اسی طرح رحماءُ بینہم کی صفت صحابہؓ کرام کی مجموعی سیرت اور ان کے غالب حال کے لحاظ سے ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ کسی انسانی معاشرے میں آپس کی محبت و

الفت، باہمی ہمدردی و خیر اندیشی، اور ایک دوسرے کے حقوق کا لحاظ اور مرتبے کا احترام اس درجے کا نہیں پایا جاتا اور نہ پایا گیا ہے، جیسا صحابہ کرام کے معاشرے میں نظر آتا ہے۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو ان کے اندر یہ صفت انتہائی ممکن کمال تک پہنچی ہوئی نظر آتی ہے جس کا کسی انسانی معاشرے کے حق میں تصور کیا جا سکتا ہے۔ لیکن انسان جب تک انسان ہیں، ان کے اندر بہرحال کبھی نہ کبھی اختلافات بھی پیدا ہو سکتے ہیں اور وہ اختلافات لڑائی جھگڑے کی صورت بھی اختیار کر سکتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ بھی انسان ہی تھے۔ عالم بالا سے کوئی فوق البشر مخلوق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت و معیت کے لیے اتر کر نہیں آئی تھی۔ ایک دوسرے کے ساتھ رہن سہن، لین دین، اور اجتماعی زندگی کے معاملات کرتے ہوئے لامحالہ بتقاضائے بشریت ان میں اختلافات بھی ہو جاتے تھے، اور بعض اوقات یہ اختلافات شدید نوعیت بھی اختیار کر گئے ہیں۔ لیکن ان جزئی واقعات سے اس کلی حکم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ ان کی امتیازی صفت رحماء بینہم تھی۔ کیونکہ ان کا غالب حال یہی تھا۔

دوسرا مفروضہ جو ان کے اس شبہ کے پیچھے کام کر رہا ہے، یہ ہے کہ صحابہ کرام میں کبھی جو اختلافات رونما ہوتے ہیں وہ اس نوعیت کے تھے کہ ان سے رحماء بینہم کی صفت بالکل ہی سلب ہو گئی تھی۔ حالانکہ ان اختلافات کی جو تاریخ ہم تک پہنچی ہے وہ اس بات پر گواہ ہے کہ یہ

مقدس انسان جب آپس میں لڑبھی جاتے تھے تو ان کی اس لڑائی میں بھی رحماء بینہم ہونے کی ایک انوکھی شان پائی جاتی تھی۔ بے شک وہ جنگ جمل و صفین میں ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہوتے ہیں۔ مگر کیا دنیا کی کسی خانہ جنگی میں آپ فریقین کو ایک دوسرے کے ساتھ لڑتے ہوئے بھی ایک دوسرے کا وہ احترام ملحوظ رکھتے دیکھتے ہیں جو ان بزرگوں کی لڑائی میں نظر آتا ہے۔ وہ نیک نیتی کے ساتھ اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتے ہوئے لڑے تھے۔ نفسانی عداوتوں اور اغراض کی خاطر نہیں لڑے تھے۔ انہیں افسوس تھا کہ دوسرا فریق ان کی پوزیشن غلط سمجھ رہا ہے اور خود غلط پوزیشن اختیار کرتے ہوئے بھی اپنی غلطی محسوس نہیں کر رہا ہے۔ وہ ایک دوسرے کو فنا کر دینے پر تلے ہوئے نہیں تھے بلکہ اپنی دانست میں دوسرے فریق کو راستی پر لانا چاہتے تھے۔ ان میں سے کسی نے کسی کے ایمان سے انکار نہیں کیا، اس کے اسلامی حقوق سے انکار نہیں کیا، بلکہ اس کی فضیلت اور اس کی اسلامی خدمات کا انکار بھی نہیں کیا۔ انہوں نے ایک دوسرے کو ذلیل و رسوا کرنے کی کوشش نہیں کی۔ لڑنے میں انہوں نے لڑائی کا حق ضرور ادا کیا، مگر لڑ کر گر جانے والے کے لیے وہ سراپا رحم و شفقت تھے، اور گرفتار ہو جانے والے پر مقدمہ چلانا اور اس کو سزا دینا یا اس کو ذلیل و خوار کرنا تو درکنار وہ قید رکھنا اور کسی درجے میں بھی نشانۂ عتاب بنانا تک انہوں نے گوارا نہ کیا۔ ذرا دیکھیے، عین موقع پر جب کہ جنگ جمل میں دونوں فوجیں آمنے

سامنے کھڑی ہوتی ہیں ، حضرت علی رضہ ، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کو پکارتے ہیں اور وہ ان سے ملنے کے لیے نکل آتے ہیں ۔ دونوں میں سے کسی کو بھی دوسرے سے یہ اندیشہ نہیں ہوتا کہ وہ اس پر اچانک حملہ کر دے گا ۔ صفوں کے درمیان دونوں ایک دوسرے سے بغلگیر ہوکر روتے ہیں ۔ دونوں طرف کی فوجیں یہ دیکھ کر حیران رہ جاتی ہیں کہ یہ ایک دوسرے سے لڑنے آئے تھے اور اب گلے مل کر رو رہے ہیں ۔ دونوں تنہائی میں بات کر کے اپنی اپنی فوجوں کی طرف پلٹ جاتے ہیں ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج والے ان سے پوچھتے ہیں کہ امیرالمومنین! آپ جنگ لڑائی کے موقع پر ننگے سر ایک شخص سے تنہا ملنے چلے گئے؟ جواب میں فرماتے ہیں ، جانتے ہو وہ شخص کون تھا؟ وہ صفیہ ، عمۂ رسول اللہ کا بیٹا تھا ۔ میں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک بات یاد دلائی ۔ اس نے کہا ، کاش! یہ بات مجھے پہلے یاد آجاتی تو میں آپ کے مقابلے میں لڑنے نہ آتا ۔ لوگ اس پر کہتے ہیں الحمد للہ ، اے امیر المومنین ! یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شہسوار اور حواری ہیں ۔ ہم کو انہی کا سب سے زیادہ خوف تھا ۔ دوسری طرف حضرت زبیر رضہ پلٹ کر اپنی فوج میں جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شرک اور اسلام میں جب کبھی کسی لڑائی میں شریک ہوا ہوں ، مجھے اس میں بصیرت حاصل تھی ، مگر اس لڑائی میں نہ میری رائے میرا ساتھ دیتی ہے نہ بصیرت ۔ اور یہ کہہ کر وہ فوج سے نکل جاتے ہیں ۔ اسی طرح حضرت علی رضہ اور

حضرت طلحہ رضہ کی بھی دونوں صفوں کے درمیان تنہا ملاقات ہوتی ہے، اور دونوں ایک دوسرے کو قائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لڑائی شروع ہوتی ہے تو حضرت علی رضہ اپنی فوج میں اعلان کرتے ہیں کہ خبردار کسی کا تعاقب کر کے نہ مارنا، کسی زخمی پہ ہاتھ نہ اٹھانا، ان کے لشکر کا مال تم لے سکتے ہو مگر ان شہداء کے گھروں پر ان کے جو مال ہیں وہ ان کے وارثوں کا حق ہے۔ اور ان کی عورتوں کے لیے عدت ہے۔ ایک شخص کہتا ہے کہ جب ان کے لشکر کے مال ہمارے لیے حلال ہیں تو ان کی عورتیں کیوں نہ حلال ہوں؟ حضرت علی رضہ بگڑ کر فرماتے ہیں کہ تم میں سے کون اپنی ماں عائشہ رضہ کو اپنے حصے میں لینے کے لیے تیار ہے؟ لوگ پکار اٹھتے ہیں استغفراللہ۔ جنگ کے بعد مقتولوں پر سے حضرت علی رضہ کا گزر ہوتا ہے۔ حضرت طلحہ رضہ کے بیٹے محمد کی لاش پہ نظر پڑتی ہے۔ بے اختیار فرماتے ہیں:

رحمک اللہ یا محمد۔ لقد کنت فی العبادۃ مجتہداً آناء اللیل قواماً وفی الحر صواماً۔

"خدا کی رحمت ہو تم پر اے محمد! تم بڑے عبادت گزار، راتوں کو کھڑے رہنے والے اور سخت گرمیوں میں روزے رکھنے والے تھے۔"

حضرت زبیر رضہ کا قاتل انعام کی امید پر حاضر ہوتا ہے تو اس کو دوزخ

کی بشارت دیتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضؓ کے ہودے کے پاس پہنچتے ہیں تو اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتے کہ " اے ہودے والی! اللہ نے آپ کو گھر میں بیٹھنے کا حکم دیا تھا اور آپ لڑنے نکل آئیں " پھر بڑے احترام کے ساتھ ان کو مدینہ روانہ کر دیتے ہیں، اور وہ اس حسنِ سلوک پر ان کو دعا دیتی ہیں کہ جزی اللہ ابن ابی طالب الجنۃ۔ حضرت طلحہ رضؓ کے بیٹے موسیٰ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ملنے آتے ہیں تو آپ انہیں بٹھا کر فرماتے ہیں " مجھے امید ہے کہ میں اور تمہارے باپ ان لوگوں میں سے ہوں گے جن کے متعلق اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے کہ " ہم ان کے دلوں سے باہمی کدورت نکال دیں گے اور وہ جنت میں بھائی بھائی کی حیثیت سے آمنے سامنے تختوں پر بیٹھے ہوں گے " ایک شخص پوچھتا ہے آپ کے پاس یہ کون آیا تھا؟ فرماتے ہیں یہ میرا بھتیجا تھا۔ وہ عرض کرتا ہے کہ اگر یہ آپ کا اب بھی بھتیجا ہے تو ہم تو پھر بدبخت ہی ہو گئے۔ اس پر ناراض ہو کر حضرت علی رضؓ فرماتے ہیں: ویحک، ان اللہ قد اطلع علی اھل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم۔

دیکھیے، یہ شان تھی ان لوگوں کی آپس کی لڑائی کی۔ وہ تلوار بھی ایک دوسرے پر اٹھا کر رُحَمَاءُ بَیْنَھُمْ ہی رہتے تھے۔ ان کے دلوں میں ایک دوسرے کی قدر، عزت، محبت، اسلامی حقوق کی مراعات اس شدید خانہ جنگی کی حالت میں بھی جوں کی توں برقرار رہی۔ اس میں یک سرِ مُو فرق نہ آیا۔ بعد کے لوگ کسی کے حامی بن کر ان میں سے کسی کو گالیاں

دیں تو یہ ان کی اپنی بدتمیزی ہے۔ مگر وہ لوگ آپس کی عداوت میں نہیں لڑتے تھے اور لڑ کر بھی ایک دوسرے کے دشمن نہ ہوتے تھے۔

(ترجمان القرآن ذوالحجہ ۱۳۷۴ھ۔ ستمبر ۱۹۵۵ء)

کیا مشرکین کے بچے جنت میں جائیں گے؟

سوال: میں ایک ۲۰ سالہ سندھی نوجوان ہوں۔ اس وقت میٹرک میں ہوتے ہوئے ایک عربی مدرسہ میں دو سال سے دینی تعلیم بھی حاصل کر رہا ہوں۔ ہمارے ہاں عربی تعلیم کا نظام کچھ اس طرز کا ہے کہ ابتدا ہی میں میرے اندر اس تعلیم سے نفرت اور بیزاری پیدا ہو گئی اور ایک سال کے اندر اندر اسی عربی تعلیم نے مجھے لامذہب بنا کے رکھ دیا۔ لیکن چونکہ میرے اندر صراطِ مستقیم پانے کی دلی تڑپ تھی اس لیے میں ہمیشہ بارگاہِ الٰہی کے حضور میں دعا کرتا رہا کہ وہ مجھے "راہِ راست" پر لے آئے۔ اللہ تعالیٰ نے انتہائی کرم فرمائی کی کہ مجھے ایمان ایسی دولت پھر سے عطا ہوئی۔ چنانچہ میں اب اُسی کے فضل و کرم سے دل و جان سے مسلمان ہوں۔ قومیت سے سخت متنفر اور نظریۂ انسانیت کا پیرو۔ اس ایک سال کے عرصہ میں مَیں نے

"مسندو منیر" دونوں کو دیکھا لیکن کہیں سے اطمینان قلبی نصیب نہیں ہوا۔ اور اگر کہیں سے یہ نعمت میسر آئی تو پھر اسی کتاب الٰہی کے مطالعہ سے جسے لوگ قرآن حکیم کہتے ہیں۔

یوں تو اب میں اسلام کو اپنا دین مان چکا ہوں لیکن پھر بھی مطالعہ کے دوران میں بعض احادیث اور فقہی مسائل ایسے آتے ہیں جو بسا اوقات مجھے پریشان کرتے ہیں۔ آج ہی کی بات ہے کہ مدرسہ میں مشکوٰۃ کا درس ہو رہا تھا جب اس حدیث پر پہنچا جو باب الایمان بالقدر میں ہے کہ عن ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوائدۃ والموؤدۃ فی النار (لڑکی کو زندہ گاڑنے والی اور وہ لڑکی جو زندہ گاڑی گئی، دونوں جہنم میں جائیں گی)۔ تو میں نے استاذ مکرم سے صرف یہ کہا کہ حضور یہ حدیث میری سمجھ میں نہیں آئی۔ انہوں نے جواب دیا کہ تمہاری سمجھ ہے ہی کیا کہ تم اسے سمجھ سکو، تمہیں تو بس آمنا وصدقنا ہی کہنا چاہیے۔ میں نے عرض کیا کہ یہ صحیح ہے کہ میری سمجھ ناقص ہے لیکن میں اتنا تو سمجھ سکتا ہوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک سے ایسے ناانصافی کے الفاظ نہیں نکل سکتے۔ اگر آپ نے یہ حدیث فرمائی

ہے تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا جو کہ بظاہر ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے ۔ اور اگر اس کا مفہوم یہی ہے تو پھر یہ حدیث حضور سرورِ کائنات م کی نہیں ہو سکتی ۔ میرے یہ الفاظ کہنے تھے کہ میرے لیے مصیبت پیدا ہو گئی ۔ مجھے محض اس وجہ سے مدرسہ سے خارج کر دیا گیا اور کہا گیا کہ تم منکرِ حدیث ہو ۔ حالانکہ میں منکرینِ حدیث کے مسلک کو صحیح نہیں سمجھتا اور انہیں گمراہ گن خیال کرتا ہوں ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہمیں احادیث کو سمجھنے کا حق بھی پہنچتا ہے یا نہیں ؟ ہم بلا سوچے سمجھے کس طرح اس قسم کی احادیث پر آمنّا و صدّقنا کہنا شروع کر دیں حالانکہ بعض محدثین نے اس کی اسناد کو بھی ضعیف قرار دیا ہے ۔ براہِ کرم اس حدیث کی وضاحت فرما کر میری رہنمائی فرمائیں ۔

جواب : یہ معلوم کر کے بڑا افسوس ہوا کہ آپ کو صرف اس قصور پر مدرسے سے نکال دیا گیا کہ درسِ حدیث کے دوران میں ایک حدیث کے مضمون پر آپ کو شک لاحق ہوا تھا اور پڑھانے والے مولوی صاحب آپ کا شک رفع کرنے سے عاجز تھے ۔ قصور تو اصل میں اُن مولوی صاحب کا تھا جو اُس چیز کی تعلیم دینے بیٹھ گئے تھے جس کی مشکلات کو حل کرنے کی قابلیت ان میں نہ تھی ۔ لیکن افسوس کہ اس کی سزا آپ کو دے دی گئی ۔ ایسی ہی حرکات سے ہمارے ہاں کے بعض علمائے کرام اچھے خاصے صحیح الفکر اور سلیم الطبع لوگوں

کو گمراہیوں کی طرف دھکیل دیتے ہیں۔

آپ کو جس حدیث کے مضمون نے پریشانی میں ڈالا ہے وہ دراصل ایک بڑے مسئلے کے فروع میں سے ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ بچے جو سِن رشد کو پہنچنے اور کسی مذہب حق یا مذہب باطل کو بالارادہ اختیار کرنے سے پہلے ہی مر گئے اُن کا انجام کیا ہوگا؟ اس مسئلے پر روشنی ڈالنے والی بہت سی احادیث پائی جاتی ہیں، مگر ان میں بڑا اختلاف ہے۔ بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب جنت میں جائیں گے۔ بعض کہتی ہیں کہ کفار و مشرکین کے بچے دوزخ میں اور اہلِ ایمان کے بچے جنت میں جائیں گے۔ اور بعض سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اللہ تعالےٰ ان کے معاملے کا فیصلہ اپنے اس علم کے لحاظ سے کرے گا کہ وہ کیا کرنے والے تھے، یعنی بڑے ہو کر وہ مومنِ صالح بنتے یا کچھ اور۔ انہی مختلف المعنیٰ احادیث میں سے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کا آپ نے ذکر کیا ہے۔ وہ اُن احادیث کے سلسلے میں آتی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کفار و مشرکین کے بچے جہنم میں جائیں گے، یا بالفاظِ دیگر بچوں کے ساتھ آخرت میں وہی معاملہ کیا جائے گا، جس کے مستحق ان کے والدین ہوں گے۔

جب احادیث میں اس طرح کا کھلا کھلا اختلاف واقع ہو جاتے، اور ان کو جمع کر کے کوئی ایسا مفہوم تلاش کرنا مشکل ہو جس میں سب کے درمیان مطابقت پیدا ہو سکے۔ تو پھر یہ دیکھنا ضروری ہو جاتا ہے کہ

ان میں سے کون سند کے لحاظ سے زیادہ قوی اور معنی کے لحاظ سے قرآن اور دین کے اصولِ عامّہ کے مطابق ہیں۔ جو احادیث ایسی ہوں ان کو دوسری تمام احادیث پر ترجیح دی جائے گی اور انہی کو قبول کیا جائے گا۔

علمائے محققین نے اس قاعدے کے مطابق ان مختلف احادیث کو جانچ کر مسئلۂ زیرِ بحث میں جس چیز کو مذہب صحیح قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسے تمام بچے جنت میں جائیں گے۔ کیونکہ اسی مضمون کی احادیث زیادہ قوی ہیں۔ قرآن کے مطابق ہیں۔ اور دین کے اصولِ عامّہ بھی انہی کی تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں اس مسئلے پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"رہے مشرکین کے بچے، تو ان کے بارے میں تین مذہب ہیں۔ اکثر لوگ کہتے ہیں کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے ساتھ جہنم میں جائیں گے۔ ایک گروہ ان کے معاملہ میں توقف کرتا ہے۔ اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ وہ اہلِ جنت میں سے ہیں۔ یہی مذہب صحیح ہے، اسی کو محققین نے اختیار کیا ہے، اور اس کی تائید بہت سی چیزوں سے ہوتی ہے۔ مثلاً بخاری کی وہ حدیث جس میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جنت میں دیکھا اور ان کے ارد گرد لوگوں کے بچے تھے۔ صحابہ کرام نے پوچھا کیا ان میں مشرکین کے بچے بھی تھے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ہاں مشرکین کے بچے بھی تھے۔ اور اللہ

تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۔
"ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ کوئی رسول نہ بھیج دیں۔"
اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ بچے پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے اور نہ رسول
کا قول اس پر لازم ہوتا ہے جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔"

(کتاب القدر۔ باب معنی کل مولود یولد علی الفطرۃ)

جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے وہ اگرچہ اس کی صراحت نہیں کرتا کہ غیر مکلف انسان سب کے سب جنت میں جائیں گے، مگر اس معاملہ میں وہ صاف فیصلہ دیتا ہے کہ جہنم میں صرف وہی لوگ جائیں گے جو انبیاء علیہم السلام کی دعوت سے منہ موڑ کر شیطان کا اتباع کریں۔

لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۔

(النساء۔ ۱۶۵)

لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ۔

(ص۔ ۸۵)

كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۔ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ ۔ فَكَذَّبْنَا (الملک۔ ۸-۹)

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (البقرہ۔ ۲۸۶) یہ اور بہت سی دوسری آیات اس معاملہ میں بالکل صاف ہیں۔

اب رہ گئیں احادیث، تو ان میں بکثرت ایسی صحیح روایات موجود

ہیں جو یا تو اس کی صراحت کرتی ہیں کہ بچے جنت میں جائیں گے، یا اس پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ عذاب آخرت سے محفوظ رہیں گے۔

ان میں سب سے زیادہ مشہور وہ روایت ہے جو صحیحین میں کئی طریقوں سے آئی ہے کہ:

ما من مولود الا یولد علی الفطرۃ فابواہ
یھودانہ وینصرانہ ویمجسانہ کما تنتج
البھیمۃ جمعاء ھل تحسون فیھا من
جدعاء۔

کوئی بچہ ایسا نہیں ہے جو فطرت پر پیدا نہ ہوتا ہو۔
بعد میں اس کے والدین اسے یہودی، نصرانی، مجوسی
بنا لیتے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جانور کے پیٹ
سے صحیح و سالم جانور پیدا ہوتا ہے، کیا ان میں سے کسی
کو تم کن کٹا پاتے ہو؟ (یعنی ان کے کان تو بعد میں جاہل لوگ
اپنی رسموں کی وجہ سے کاٹتے ہیں)

اس حدیث میں فطرت پر پیدا ہونے سے مراد اسلام پر پیدا ہونا ہے، کیونکہ یہودیت، نصرانیت اور مجوسیت کو اس کے بالمقابل بیان کیا گیا ہے۔ نیز اس کی بعض روایتوں میں علی فطرۃ الاسلام اور علی ھذہ الملۃ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں جو بات کو بالکل واضح کر دیتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ خود بخود نکلتا ہے کہ بچہ خواہ کافر ماں باپ ہی کا کیوں

نہ ہو ، اپنے والدین کے مذہب پر نہیں بلکہ اُس فطری مذہب پر پیدا ہوتا ہے جس کے متعلق قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے کہ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ، ذٰلِكَ الدِّیْنُ الْقَیِّمُ (الروم ، ۳۰) - وہ ماں کے پیٹ سے کفر لے کر نہیں آتا بلکہ کفر ، شرک ، دہریت ، جو کچھ بھی اس کو لاحق ہوتی ہے ، بعد میں اپنے ماحول سے لاحق ہوتی ہے - اب اگر وہ اُس عمر کو نہ پہنچا ہو جس میں یہ بیرونی اثرات اس پر پڑیں اور وہ ان کو قبول کر کے کافر یا مشرک یا دہریہ بنے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خدا کی بنائی ہوئی اُس صحیح فطرت پر دنیا سے رخصت ہو گیا جو کفر اور معصیت سے پاک ہے ، کوئی وجہ نہیں کہ وہ اس دارالعذاب میں بھیجا جائے جو صرف کافروں اور فاسقوں ہی کے لیے بنایا گیا ہے -

اسی مضمون سے ملتی جلتی حدیث وہ ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ :

انی خلقت عبادی حنفاء کلھم وانھم اتتھم الشیاطین فاجتالتھم عن دینھم

(مسلم)

میں نے اپنے سب بندوں کو حنیف پیدا کیا ، بعد میں شیاطین آئے اور انہیں ان کے دین سے ہٹا لے گئے -

اس حدیث کی بعض روایتوں میں حنفاء مسلمین کے الفاظ ہیں ، یعنی

اللہ نے ان کو مسلم حنیف پیدا فرمایا تھا۔ اس سے بھی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو انسان شیطانی گمراہیوں کو اخذ اور اختیار کرنے سے پہلے مر جائیں وہ اسی حنیفیت کے عالم میں مرتے ہیں جو اُن کا پیدائشی دین ہے، اور ان کے عذابِ آخرت میں مبتلا ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔

اس کے بعد وہ احادیث ملاحظہ ہوں جن میں صراحت ہے کہ کافر و مومن سب کے بچے جنت میں جائیں گے۔ اس معنی میں سب سے زیادہ معتبر وہ حدیث ہے جو امام بخاریؒ نے کتاب التعبیر اور کتاب الجنائز میں حضرت سمرہ بن جندب سے نقل کی ہے۔ اس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک روز صبح کی نماز کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ایک طویل خواب سُنایا جو آپؐ نے رات کے وقت دیکھا تھا۔ اس خواب میں حضورؐ کو عذاب اور ثواب کے بہت سے مناظر دکھائے گئے تھے اور ایک جگہ جنت میں آپؐ کی ملاقات ایک طویل القامت بزرگ سے ہوئی تھی، جن کے گرد و پیش بہت سے بچے (اولاد الناس) تھے۔ سیر کرانے والے فرشتے (جبریل) نے آپؐ کو بتایا کہ یہ بزرگ ابراہیم علیہ السلام ہیں۔ واما الولدان الذین حولہ فکل مولود مات علی الفطرۃ "رہے یہ بچے جو ان کے گرد و پیش ہیں، تو ان میں ہر وہ بچہ شامل ہے جو فطرت پر مرا ہے"۔ اس کی تشریح چاہتے ہوئے حاضرین میں سے ایک صاحب نے سوال کیا واولاد المشرکین؟ "کیا ان میں مشرکین کے بچے بھی شامل تھے؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا: "و اولاد المشرکین" "ہاں مشرکین کے بچے بھی"۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو مسند احمد میں خنساء بنت معاویہ بن صریم سے مروی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میری پھوپھی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: من فی الجنۃ؟ جنتی کون ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: النبی فی الجنۃ، والشہید فی الجنۃ والمولود فی الجنۃ۔ "نبی جنتی ہے، شہید جنتی ہے، بچہ جنتی ہے"۔

بعض علماء نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ قرآن مجید جن کو غلمان اور ولدان مخلدون (ہمیشہ حالت طفلی ہی میں رہنے والے لڑکے) کہا گیا ہے وہ یہی بچے ہوں گے۔ یہ بات بہت قرین قیاس معلوم ہوتی ہے اور بعید نہیں کہ اس کی صورت یہ ہو کہ جن بچوں کے والدین جنتی نہ ہوں وہ اہل جنت کے دائمی و ابدی خادم بنا دیئے جائیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اس بات کو اصل قرار دینے کے بعد دوسری تمام احادیث کی یا تو اس کے مطابق تاویل کی جائے گی، یا پھر ان کے بارے میں توقف کیا جائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی جگہ صحیح ہوں مگر ان کے کوئی ایسے معنی ہوں جو روایت کردہ الفاظ سے پوری طرح ظاہر نہ ہو رہے ہوں۔

(ترجمان القرآن۔ ذی الحجہ ۱۳۷۴ھ۔ ستمبر ۱۹۵۵ء)

فرعون موسیٰ ایک تھا یا دو؟

سوال: میں تفسیر قرآن کے سلسلے میں اپنا ایک شبہ پیش کرنا چاہتا ہوں۔ ترجمان جنوری ۱۹۶۱ء میں سورۂ قصص کی تفسیر کرتے ہوئے جناب نے میرے خیال میں اسلاف مفسرین کے خلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بالمقابل ایک کے بجائے دو فرعون قرار دیئے ہیں۔ حالانکہ قرآن کے متعلقہ مقامات کا مطالعہ کرنے سے فرعون سے مراد ایک ہی شخصیت معلوم ہوتی ہے۔ جس فرعون کی طرف حضرت موسیٰ علیہ السلام بھیجے گئے، یہ وہی فرعون ہے جو انکارِ دعوت کے بعد غرق ہوا۔ اسی طرح فرعون کی بیوی کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو پرورش کرنا بھی قرآن میں مذکور ہے۔ اور پھر انہی خاتون کے اسلام لانے پر ان کا فرعون کے ہاتھوں ستایا جانا بھی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے فرعون سے نجات پانے کے لیے دعا مانگی تھی۔

میں یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ آپ نے کس بنا پر غرق ہونے والے فرعون کو اس فرعون سے جدا سمجھا ہے جس کے گھر میں حضرت موسیٰ پالے گئے تھے؟

جواب :- "فرعون" مصر کے بادشاہوں کا ایک خاندانی لقب تھا۔ فرعونِ موسیٰ کے بارے میں بنی اسرائیل کی متفقہ روایات یہ ہیں کہ وہ دو تھے۔ جدید تاریخی تحقیقات بھی اسی کی تائید کرتی ہے۔ اور عقل بھی اسی کا تقاضا کرتی ہے کہ دو ہوں۔ کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پچاس سال کی عمر میں نبی ہو کر فرعون کے دربار میں پہنچے ہیں اور تیس سال کی کشمکش کے بعد آخرکار فرعون غرق ہوتا ہے اور بنی اسرائیل ملک سے نکلے ہیں۔ گویا اس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام کی عمر ۸۰ برس تھی۔ اب یہ بات کم ہی قرینِ قیاس ہے کہ یہ وہی فرعون ہو جس کے گھر میں حضرت موسیٰ نومولود کی حیثیت سے پہنچے تھے اور جس کی بیوی نے ان کو متبنیٰ بنایا تھا۔ مؤخر الذکر خیال کی تائید میں جو آیتیں پیش کی جاتی ہیں وہ اس باب میں صریح الدلالۃ نہیں ہیں۔ مثلاً ان میں سے ایک آیت وہ ہے جس میں فرعون کا یہ قول منقول ہوا ہے کہ الم نربک فینا ولیدا۔ "کیا ہم نے تجھے بچہ سا اپنے گھر میں نہیں پالا تھا؟" لیکن کیا باپ کے ہاں پرورش پاتے ہوئے آدمی سے بیٹا یہ بات نہیں کہہ سکتا کہ تجھے ہم نے اپنے ہاں پالا ہے؟ اسی طرح سورۂ قصص میں جس امرأۃ فرعون کا ذکر ہے بعض کے خیال میں وہ لازماً وہی ہونی چاہیے جس کا ذکر سورۂ تحریم میں آیا ہے؟ لیکن ان دونوں کے دو الگ شخصیتیں ہونے میں آخر کیا چیز مانع ہے؟ قرآن مجید میں ایسی کوئی صراحت نہیں ہے کہ فرعون کی جو بیوی حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان لائیں وہ وہی

تھیں جن کے سامنے حضرت موسیٰ ؑ ٹوکری میں تیرتے ہوئے شیر خوار بچے کی حیثیت سے پہنچے تھے اور جنہوں نے ان کو قتل سے بچا کر بیٹا بنا لیا تھا۔

(ترجمان القرآن — فروری ۱۹۶۱ء)

نبی کریم ؐ کے "اُمّی" ہونے کا صحیح مفہوم

سوال: "ترجمان القرآن" ماہ اکتوبر ۱۹۶۰ء میں سورۂ عنکبوت کے تفسیری حاشیے ۸۸ کے مطالعہ کے دوران میں چند باتیں ذہن میں اُبھریں جو حاضرِ خدمت ہیں۔ اس سیاق و سباق میں لفظ "اُمّی" کا مطلب جو کچھ میں سمجھا ہوں وہ یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت سے پہلے امّی اور ناخواندہ تھے۔ لیکن بعد میں آپ کے خواندہ ہو جانے اور لکھ پڑھ سکنے کی نفی نہیں۔ یہ البتہ یقیناً ممکن ہے کہ نبوت کے بعد آپ کے خواندہ بن جانے میں انسانی کوشش یا اکتساب کو دخل نہ ہو بلکہ معجزانہ طور پر اللہ نے خود معلم بن کر آپ کو پڑھنا لکھنا سکھا دیا ہو۔ میری اس تشریح کے بارے میں آپ کا خیال کیا ہے؟ میرے خیال میں تو الفاظ میں بڑی گنجائش ہے جس سے میرے مطلب کی تائید ہوتی ہے۔

جواب: میں نے جو بات صحیح سمجھی تھی وہ اپنے پورے دلائل کے ساتھ

تفہیم القرآن کی اس بحث میں لکھ دی ہے جس کا آپ نے حوالہ دیا ہے۔ اگر میری اس بحث سے آپ کا اطمینان نہیں ہوا تو جو کچھ آپ صحیح سمجھتے ہیں وہی سمجھتے رہیں۔ میں صرف اتنا عرض کر دوں گا کہ قرآن مجید کے الفاظ "اذاً لارتاب المبطلون" پر اگر مناسب سمجھیں تو اور تھوڑا سا غور کر لیجیے۔ اللہ تعالیٰ اس فقرے میں اپنے نبی کو مخاطب کر کے فرما رہا ہے کہ اگر ایسا ہوتا (یعنی تم پڑھے لکھے ہوتے) تو باطل پرستوں کے لیے تمہاری نبوت میں شک کرنے کی کوئی گنجائش ہو سکتی تھی۔ دوسرے الفاظ میں اس فقرے کا صاف مطلب یہ ہے کہ اب تمہارے لیے شک کی ادنیٰ سی گنجائش بھی نہیں ہے کیونکہ تم ان پڑھ ہو۔ یہ استدلال بالکل بے معنی ہو گیا ہوتا اگر آپ کے قول کے مطابق نبی بناتے ہی اللہ میاں نے حضور کو بطور معجزہ خواندہ بنا دیا ہوتا۔ کیا اس صورت میں شک کی گنجائش ختم ہو جاتی؟ اس صورت میں تو کفار کمہ یہ کہہ سکتے تھے کہ تم نے آج تک ہم سے چھپایا۔ اب معلوم ہوا کہ تم خفیہ خفیہ لکھنا پڑھنا سیکھ گئے تھے اور چھپے ہی چھپے کتابیں پڑھ کر یہ معلومات جمع کرتے رہے تھے۔

پھر یہ بھی سوچ لیجیے کہ یہ آیت نبوت کے پانچ چھ سال بعد آئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے پڑھنا لکھنا نہ سکھایا ہو گا۔ اس کے بعد آخر کس تاریخ کو یہ معجزہ پیش آیا؟ اور کیا مصلحت تھی کہ نبی بناتے ہی حضور کو خواندہ نہ بنا دیا گیا، اور اس کے بعد کوئی تاریخ اس معجزے کے لیے مقرر کی گئی؟ ان امور کی طرف میں صرف

آپ کو غور و فکر کے لیے توجہ دلا رہا ہوں۔ خواہ مخواہ بحث کو طول دینا مقصود نہیں ہے۔

ترجمان القرآن — فروری ۱۹۶۸ء

یہود کی ذلّت و مسکنت

سوال: میرے ذہن میں دو سوال بار بار اُٹھتے ہیں۔ ایک یہ کہ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ جو یہود کے بارے میں نازل ہوا ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ اگر اس کا مطلب وہی ہے جو معروف ہے تو فلسطین میں یہود کی سلطنت کے کیا معنی؟ میری سمجھ میں اس کی تفسیر انشراحِ کیفیت کے ساتھ نہ آسکی۔ اگر اس کے معنی یہ لیے جائیں کہ نزولِ قرآن پاک کے زمانے میں یہود ایسے ہی تھے تو پھر مفسرین نے دائمی ذلت و مسکنت میں کیوں بحثیں فرمائی ہیں۔ بہرحال یہود کے موجودہ اقتدار و تسلط کو دیکھ کر ذلت و مسکنت کا واضح مفہوم سمجھ میں نہیں آیا۔

جواب: ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ کے بارے میں میرا بھی یہی عقیدہ ہے کہ یہ تا قیامت ہے۔ اس میں فلسطین کی موجودہ اسرائیلی حکومت بن جانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اوّل تو آیت تمام

یہودی ملت کے بارے میں بحیثیت مجموعی ایک حکم لگاتی ہے ۔ اس کے ایک ایک فرد پر یا افراد کے چھوٹے چھوٹے مجموعوں پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ اُس کیفیت کا بیان ہے جو اللہ تعالیٰ کا فیصلہ صادر ہونے کے بعد سے "قیامت" تک ان پر من حیث المجموع دُنیا بھر میں طاری رہے گی۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس طویل مدت کے دوران میں کبھی کسی مختصر مدت کے لیے بھی زمین کے کسی گوشے میں انہیں قوت و اقتدار نصیب نہ ہو۔ دراصل اس آیت کو سمجھنے کے لیے یہودی قوم کی اس تاریخ سے واقف ہونا ضروری ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد سے آج تک گزری ہے۔ اس تاریخ کو، اور اُن کی موجودہ حالت کو جو بحیثیت مجموعی دنیا میں آج بھی پائی جاتی ہے، بغور دیکھا جائے تو قرآن مجید کے ان ارشادات کی پوری تصدیق ہو جاتی ہے:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ

(الاعراف - ۱۶۷)

اور جب اعلان کر دیا تیرے رب نے کہ وہ قیامت تک ان پر کسی نہ کسی ایسے شخص کو مسلط کرتا رہے گا جو ان کو سخت عذاب دے گا۔

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ (آل عمران)

ان پر ذلت تھوپ دی گئی جہاں بھی وہ پائے جائیں
بجز اس کے کہ کہیں ان کو اللہ کی طرف سے اور انسانوں کی
طرف سے تحفظ کی ضمانت مل جائے۔

پوری تاریخ یہی بتاتی ہے کہ وقتاً فوقتاً دنیا کے کسی گوشے میں کوئی نہ کوئی طاقت ایسی اُٹھتی رہی ہے جو یہودیوں کو خوب مارتی کھدیڑتی رہی۔ اور جہاں کہیں بھی وہ بخیریت رہے ہیں اپنے بل بوتے پر نہیں بلکہ اللہ کے دیئے ہوئے مواقع کی بنا پر کسی دوسرے ہی انسانی گروہ کی حمایت میں آجانے کی وجہ سے رہے ہیں۔ موجودہ یہودی ریاست بھی برطانیہ اور امریکہ کی حمایت ہی میں قائم ہوئی ہے اور باقی ہے۔ یہ حمایت جس وقت بھی ہٹے گی اس ریاست کا حشر دنیا دیکھ لے گی۔ میرا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالٰے اس قوم کو فنا نہیں کرنا چاہتا بلکہ نمونہ عبرت بنا کر باقی رکھنا چاہتا ہے۔ اگر اس پر مسلسل عذاب کا کوڑا ہی برستا رہتا تو یہ کبھی کی فنا ہو چکی ہوتی۔ اللہ تعالٰے نے اپنی حکمت سے اس کے باقی رہنے کا یہ انتظام کر دیا ہے کہ کہیں وہ پیٹی جاتی ہے تو کہیں اسے پناہ بھی مل جاتی ہے۔ اس طرح یہ ڈھائی ہزار برس سے لَا یَمُوتُ فِیہَا وَلَا یَحْیٰی کے مصداق اس دنیا میں جیے جا رہی ہے۔

ترجمان القرآن ———— اپریل ۱۹۶۱ء

حضرت مسیح کی بن باپ کے پیدائش

سوال : لوگوں کا ایک طبقہ ایسا ہے جو یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ حضرت عیسیٰ ؑ بغیر باپ کے پیدا ہوئے تھے۔ ان کا طریق استدلال یہ ہے کہ جب فرشتے نے حضرت مریم ؑ کو خوشخبری سنائی کہ ایک پاکیزہ لڑکا تیرے بطن سے پیدا ہوگا، تو انہوں نے جواب دیا کہ میری تو ابھی شادی بھی نہیں ہوئی اور نہ میں بدکار رہی ہوں۔ جب یہ فرشتہ نازل ہوا اس وقت اگر حضرت مریم ؑ کو کنواری مان لیا جائے اور بعد میں یوسف نجار سے ان کی شادی ہو گئی ہو اور اس کے بعد حضرت مسیح علیہ السلام کی پیدائش ہو تو کیا خدائی وعدہ سچا ثابت نہیں ہوگا؟

ان کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ خدا اپنی سنت نہیں بدلتا اور اس کے لیے وہ قرآن کی ایک آیت پیش کرتے ہیں۔ "وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا" وہ کہتے ہیں کہ لڑکے کی پیدائش ایک عورت اور ایک مرد کے ملاپ کا نتیجہ ہے کیونکہ ازل سے یہ سنۃ اللہ ہے اور یہ اب تک قائم ہے۔

براہ کرم واضح کریں کہ یہ استدلال کہاں تک درست ہے۔
اگر وقت کی کمی کے باعث طویل جواب لکھنا آپ مناسب نہ
سمجھیں تو کتابوں کا حوالہ ہی ہمارے لیے کافی ہوگا۔

جواب: میں نے اپنی تفسیر تفہیم القرآن میں سورۂ آل عمران اور سورۂ مریم کی تفسیر کرتے ہوئے تفصیل کے ساتھ حضرت عیسٰی علیہ السلام کے بے باپ پیدا ہونے کے دلائل دیے ہیں، ان کو ملاحظہ فرما لیجیے۔ اس کے بعد آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ حضرت مسیح علیہ السلام کی معجزانہ ولادت کے منکرین کا استدلال کہاں تک درست ہے۔

یہ کہنا کہ اللہ اپنی سنت نہیں بدلتا، اپنی جگہ صحیح ہے۔ مگر اللہ کی سنت کیا ہے اور کیا نہیں ہے، اس کا فیصلہ کرنے والے ہم نہیں بلکہ اللہ خود ہی ہے۔ جس چیز کو خدا نے خود اپنی سنت کہا ہو اس کے خلاف تو کچھ نہیں ہو سکتا۔ مگر جسے ہم اس کی سنت قرار دے لیں اس کے خلاف بہت کچھ ہو سکتا ہے، کیونکہ اللہ نے اس کی پابندی کا کوئی ذمہ نہیں لیا ہے۔ آخر اللہ نے یہ کب کہا ہے کہ مرد کے بغیر عورت کے ہاں بچہ پیدا ہونا میری سنت کے خلاف ہے، یا میری سنت یہ ہے کہ عورت کے ہاں صرف مرد کے ملاپ ہی سے بچہ پیدا ہو سکتا ہے۔ بنی نوع انسان کے اوّلین فرد اور اس کے جوڑے کی پیدائش آخر کس مرد اور عورت کے ملاپ کا نتیجہ تھی؟ اللہ نے خود فرمایا ہے کہ ہم نے حضرت آدمؑ کو مٹی سے پیدا کیا اور ان کے جوڑے کو ان سے پیدا کیا۔ اگر اس جوڑے کی پیدائش سنت اللہ کے

خلاف نہیں تو حضرت مسیح علیہ السلام کی بغیر والد کے پیدائش کیوں سنت اللہ کے خلاف ہے ؟ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے خود بھی مسیح علیہ السلام کی پیدائش کو آدم علیہ السلام کی پیدائش سے تشبیہ دی ہے۔ "اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَ اللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَہٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ۔ (آلِ عمران : آیت ۵۹) " درحقیقت عیسیٰ کی مثال اللہ کے نزدیک آدم جیسی ہے جسے اللہ نے مٹی سے بنایا، پھر فرمایا کہ ہو جا اور بس وہ ہو گیا"۔

ترجمان القرآن — فروری ۱۹۶۳ء

تعددِ ازواج پر پابندی

سوال : میں آپ سے ایک مسئلہ دریافت کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ اگر اسلامی ریاست میں عورتوں کی تعداد مردوں سے کم ہو تو کیا حکومت اس بنا پر تعددِ ازواج پر پابندی عائد کر سکتی ہے ؟

اس سوال کی ضرورت میں نے اس لیے محسوس کی ہے کہ میرا اندازہ یہ ہے کہ قرآن مجید نے جہاں تعددِ ازواج کی اجازت دی ہے وہاں ہنگامی صورتِ حال پیشِ نظر تھی۔ اس زمانے میں سالہا سال کے مسلسل جہاد کے بعد بہت سی

عورتیں بیوہ ہو گئی تھیں اور بچے بے آسرا اور یتیم رہ گئے
تھے۔ اس صورت حال سے نمٹنے کے لیے یہ اجازت دی گئی
تھی تاکہ بیواؤں اور یتیم بچوں کو سوسائٹی میں جذب کیا جا سکے
اور ان کی کفالت کی شائستہ صورت پیدا ہو سکے۔

جواب:۔ آپ کے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ کسی سوسائٹی میں
عورتوں کی تعداد کا مردوں سے اتنا کم ہونا کہ اس سے ایک معاشرتی مسئلہ
پیدا ہو جائے ایک شاذ و نادر واقعہ ہے۔ عموماً تعداد مردوں ہی کی کم ہوتی
رہتی ہے۔ عورتوں کی تعداد کم ہونے کے وجوہ وہ نہیں ہیں جو مردوں کی
تعداد کم ہونے کے ہیں۔ عورتیں اگر کم ہوں گی تو اس وجہ سے کہ صنف
اناث کی پیدائش ہی صنف ذکور سے کم ہو۔ اور ایسا ہونا اول تو شاذ و نادر
ہے۔ اور اگر ہو بھی تو عورتوں کی اتنی کم پیدائش نہیں ہوتی کہ اس کی وجہ
سے ایک معاشرتی مسئلہ پیدا ہو اور اسے حل کرنے کے لیے قوانین کی
ضرورت پیش آ سکے۔ بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادی کے رواج سے یہ مسئلہ
خود ہی حل ہو جاتا ہے۔

دوسری بات جو آپ نے لکھی ہے وہ قرآن کے صحیح مطالعہ پر مبنی
نہیں ہے۔ اسلام کے کسی دور میں بھی تعدد ازدواج ممنوع نہ تھا، اور کوئی خاص
وقت ایسا نہیں آیا کہ اس ممانعت کو کسی مصلحت کی بنا پر رفع کر کے یہ فعل
جائز کیا گیا ہو۔ دراصل تعدد ازدواج ہر زمانے میں تمام انبیاء کی شریعتوں
میں جائز رہا ہے اور عرب جاہلیت کی سوسائٹی میں بھی یہ جائز اور رائج تھا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد صحابہ کرام بھی اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس پر عامل تھے۔ قرآن میں کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس سے یہ شبہ کیا جا سکتا ہو کہ اس آیت کے نزول سے پہلے تعدد ازواج ناجائز تھا اور اس آیت نے آکر اسے جائز کیا۔ آپ کے علم میں ایسی کوئی آیت ہو تو اس کا حوالہ دیں۔

سوال نمبر ۲۔ آپ مجھے معاف فرمائیں اگر میں یہ عرض کروں کہ آپ کے جواب سے تشفی نہیں ہوئی۔ میری گزارش صرف اتنی تھی کہ اگر کسی معاشرے میں عورتوں کی تعداد مردوں سے کم ہو جائے تو کیا اس صورت میں حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ایک سے زیادہ شادیوں پر پابندی عائد کر سکے؟ آپ نے فرمایا ہے کہ ایسا شاذونادر ہی ہو سکتا ہے لیکن میرا سوال بھی اسی شاذ صورت حال سے تعلق رکھتا ہے۔ آپ کو معلوم ہوگا کہ اس وقت پاکستان میں (مردم شماری کی رُو سے) عورتیں مردوں کے مقابلے میں کم ہیں۔ اب کیا حکومت کوئی ایسا قانون بنا سکتی ہے کہ جب تک یہ صورت حال قائم رہے، ایک سے زیادہ شادیوں کی ممانعت ہو جائے؟

میں نے عرض یہ کیا تھا کہ تعدد ازواج کی اجازت کا مطلب

غالباً یہ ہے کہ اس زمانے میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دعوتِ حق میں مصروف تھے، تو غالباً قتال کے جہاد کی وجہ سے بیوہ عورتوں اور یتیم بچوں کا مسئلہ حل کرنا پڑا، اور اس کی صورت یہ تجویز کی گئی کہ ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت دے دی جائے۔ جس مقام پر یہ اجازت دی گئی ہے اس سے قبل جہاد و قتال ہی کا ذکر آیا ہے۔ اس طرح میں نے (غلط یا صحیح) یہ استنباط کیا ہے کہ یہ اجازت مخصوص حالات کے لیے ہی ہو سکتی ہے۔ اگر یہ استنباط غلط بھی ہے اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہ قرآن کے صحیح مطالعہ پر مبنی نہیں تو اس سے ہٹ کر بھی کچھ سوچا جا سکتا ہے کہ دو دو، تین تین اور چار چار نکاح اسی صورت میں کیے جا سکتے ہیں، جبکہ معاشرے میں عورتوں کی تعداد مردوں کے مقابلے میں زیادہ ہو۔ اگر ان کی تعداد متناسب زیادہ نہ ہو یا مردوں کے مساوی ہو تو اس جواز سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہے؟

جواب: پاکستان کی مردم شماری میں عورتوں کی تعداد کا مردوں سے کم پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ فی الواقع ہمارے ہاں عورتوں کی تعداد مردوں سے کم ہے۔ بلکہ اس میں ہمارے ہاں کے رسم و رواج کا بڑا دخل ہے جس کی بنا پر لوگ اپنے گھر کی عورتوں کا اندراج کرانے سے پرہیز کرتے ہیں۔ تاہم اگر کروڑوں کی آبادی میں چند لاکھ کا فرق ہو بھی تو اس سے کوئی ایسا معاشرتی

مسئلہ پیدا نہیں ہوتا جس کے لیے تعدد ازواج پہ پابندی عائد کرنے کی ضرورت پیش آئے ۔ یہ مسئلہ بیوہ اور مطلقہ عورتوں کے نکاح ثانی سے حل ہو جاتا ہے اور بالفرض اگر کوئی بہت ہی غیر معمولی کمی واقع ہو جائے تو عارضی طور پہ کچھ مدت کے لیے پابندی عائد کرنا بھی جائز ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس پابندی کا اصل محرک یہی مسئلہ ہو۔ لیکن اس بات کو چھپانے کی آخر کیا ضرورت ہے کہ ہمارے ہاں تعداد ازواج پر پابندی عائد کرنے کی ضرورت دراصل اس بنا پر محسوس نہیں کی گئی ہے بلکہ اس کا اصل محرک یہ مغربی تخیل ہے کہ تعدد ازواج بجائے خود ایک برائی ہے اور از روئے قانون یک زوجی ہی کو رواج دینا مطلوب ہے ۔ یہ محرک ہمارے نزدیک سخت قابلِ اعتراض ہے اور اس کی جڑ کاٹنا ہم ضروری سمجھتے ہیں ۔

میں نے پہلے بھی لکھا تھا اور اب پھر اس کا اعادہ کرتا ہوں کہ قرآن میں کوئی آیت تعدد ازواج کی اجازت دینے کے لیے نہیں آئی ہے ۔ تعدد ازواج پہلے سے جائز چلا آرہا تھا اور سورۂ نساء کی آیت نمبر ۳ کے نزول سے پہلے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں تین ازواج مطہرات موجود تھیں۔ نیز صحابۂ کرام میں بھی بہت سے اصحاب تھے جن کے ہاں ایک سے زیادہ بیویاں تھیں ۔ سورۂ نساء کی مذکورہ آیت اس جائز فعل کی اجازت دینے کے لیے نہیں آئی تھی بلکہ اس غرض کے لیے آئی تھی کہ جنگِ اُحد میں بہت سے صحابہ کے شہید ہو جانے اور بہت سے بچوں کے یتیم ہو جانے سے فوری طور پہ جو معاشرتی مسئلہ پیدا ہوا تھا اسے حل کرنے کی صورت مسلمانوں کو

یہ بتائی گئی کہ اگر تم یتیموں کے ساتھ ویسے انصاف نہیں کر سکتے تو دو دو، تین تین، چار چار عورتوں سے نکاح کر کے ان یتیموں کو اپنی سرپرستی میں لے لو۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تعدد ازدواج صرف ایسے ہی مسائل پیش آنے کی صورت میں جائز ہے۔ آخر تیرہ چودہ سو برس سے ہمارے معاشرے میں یہ طریقہ رائج ہے۔ اس سے پہلے کب یہ سوال پیدا ہوا تھا کہ تعدد ازدواج کی اجازت مخصوص حالات کے ساتھ مشروط ہے؟ یہ طرز فکر تو ہمارے ہاں مغرب کے غلبے سے پیدا ہوا ہے۔

(ترجمان القرآن۔ مئی سنہ ۱۹۶۲ء)

احادیثِ دجال اور

بعض اقوالِ رسولؐ کا مبنی بر وحی نہ ہونا

سوال: آپ نے تفہیمات حصہ اول صفحہ ۲۲۱ پر سورۂ نجم کی ابتدائی آیات مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰی۔ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی۔ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوحٰی کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"ان آیات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی بنا پر نطقِ رسول کو صرف قرآن کے ساتھ مخصوص کیا جا سکتا ہو۔

ہر وہ بات جس پہ نطق رسول کا اطلاق کیا جا سکتا ہے آیات مذکورہ کی بنا پر وحی ہوگی۔"

پھر رسائل و مسائل صفحہ ۵۵ پہ دجّال کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے آپ نے فرمایا ہے:

"دجّال کے متعلق جتنی احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے مروی ہیں ان کے مضمون پہ مجموعی نظر ڈالنے سے یہ بات صاف واضح ہو جاتی ہے کہ حضور کو اللہ کی طرف سے اس معاملہ میں جو علم ملا تھا وہ صرف اس حد تک تھا کہ ایک بڑا دجّال ظاہر ہونے والا ہے اور اس کی یہ اور یہ صفات ہوں گی اور وہ ان ان خصوصیات کا حامل ہوگا۔ لیکن یہ آپ کو نہیں بتایا گیا کہ وہ کب ظاہر ہوگا، کہاں ظاہر ہوگا، اور یہ کہ آیا وہ آپ کے عہد میں پیدا ہو چکا ہے یا آپ کے بعد کسی بعید زمانہ میں پیدا ہونے والا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظہورِ دجّال اور صفات و خصوصیات دجّال کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کے جو ارشادات ہیں ان میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ وہ علم وحی پہ مبنی ہیں۔ بخلاف اس کے ظہورِ دجّال کے زمانہ و مقام کے بارے میں روایات باہم متعارض ہیں جن میں تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ علم وحی پہ مبنی نہیں ہیں۔"

اسی سلسلے میں آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:

"یہ تردّد اوّل تو خود ظاہر کرتا ہے کہ یہ باتیں آپ نے علمِ وحی کی بنا پر نہیں فرمائی تھیں بلکہ اپنے گمان کی بنا پر فرمائی تھیں۔"

آپ کی مندرجہ بالا تحریروں سے صاف واضح ہے کہ یہ باہم متناقض ہیں۔ پہلی تحریر میں تو آپ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ بات جس پر نطقِ رسول کا اطلاق کیا جا سکتا ہے علمِ وحی پر مبنی ہو گی۔ لیکن دوسری تحریروں میں آپ بتاتے ہیں کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات ایسے بھی ہیں جو علمِ وحی پر مبنی نہیں ہیں۔ مثلاً ظہورِ دجّال کے زمانہ و مقام کے بارے میں آپ کے ارشادات۔ حالانکہ ان ارشادات پر نطقِ رسول کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔

نیز مندرجہ ذیل سوالات بھی جواب طلب ہیں:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جن ارشادات کی تائید قرآن میں موجود نہیں، ان کے بارے میں یہ فیصلہ کیسے کیا جا سکتا ہے کہ وہ علمِ وحی پر مبنی ہیں یا نہیں۔ اگر آپ کا یہ جواب ہو، جیسا کہ آپ کی مندرجہ بالا تحریر سے ظاہر ہے کہ جو ارشاداتِ نبوی باہم متعارض نہیں ہیں وہ مبنی بر علمِ وحی ہیں اور جو باہم متعارض ہیں وہ مبنی بر علمِ وحی نہیں

ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ کتب احادیث میں ایسی کئی متعارض
احادیث ہیں جن کے بارے میں ائمہ امت کا عقیدہ ہے کہ وہ حکم
وحی پر مبنی ہیں اور جن سے انہوں نے مسائل کا استنباط بھی کیا ہے۔
ان کے بارے میں آپ کا کیا فیصلہ ہے؟

(۲) آپ کا یہ قول کہ "آپ (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم)
کا گمان وہ چیز نہیں جس کے صحیح نہ ثابت ہونے سے آپ کی
نبوت پر حرف آتا ہو" میرے نزدیک قابل قبول نہیں۔
کیونکہ غلط گمانوں میں الجھنا ایک فلسفی کا کام تو ہو سکتا ہے
لیکن نبی کا منصب اس سے بدرجہا اعلیٰ و بلند اور پاک ہے۔
اگر ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فلاں
گمان غلط تھا تو گویا ہم نے مان لیا کہ آپ فلاں موقع پر ہدایت
خداوندی حاصل نہ کر سکے گمراہ ہو گئے۔ اور لہٰذا آپ صلعم آیت
ما ضل صاحبکم وما غوی کے صحیح مصداق نہ تھے۔

جواب: میں نے آیت وما ینطق عن الھویٰ کا جو مفہوم تفہیمات
حصہ اوّل میں بیان کیا ہے اس کی پوری تفصیل آپ نے دیکھنے کی زحمت
نہیں اٹھائی اور صرف ایک فقرے پر اکتفا فرمایا۔ اسی وجہ سے آپ کو اس
میں اور میری بعد کی ایک تحریر میں تناقض محسوس ہوا۔ براہ کرم اسی کتاب
کے صفحات ۵۵ تا ۸۹ - ۲۲۰ تا ۲۲۲ - ۲۳۸ تا ۲۴۰ - ۲۴۴ - اور ۲۵۰ تا ۲۵۹
بغور ملاحظہ فرمائیے۔ آپ کے سامنے میرا پورا مدعا آجائے گا۔ آپ کو یہ بھی معلوم

ہو جاتے گا کہ میرے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال وافعال میں وحی خفی کی کارفرمائی کس معنی میں تھی اور یہ بھی کہ حضور کی بعض باتوں کے وحی پر مبنی ہونے اور بعض کے نہ ہونے کا مطلب کیا ہے۔

اس کے بعد ضرورت تو نہیں رہتی کہ آپ کے اُن سوالات کا جواب دیا جائے جو آپ نے آخر میں کیے ہیں، لیکن میں صرف اس لیے ان کا جواب حاضر کیے دیتا ہوں کہ پھر کوئی الجھن باقی نہ رہ جائے۔

(۱) میں نے اپنی تحریر میں یہ کہیں نہیں کہا کہ ارشاداتِ نبوی کے مبنی بروحی ہونے یا نہ ہونے کے لیے تعارض کا عدم اور وجود کوئی واحد یا حتمی قرینہ ہے، اور نہ میری تحریر کا منشا یہ ہے کہ جن اقوالِ مبارکہ میں کسی طرح کا تعارض یا اختلاف نظر آتا ہے میں اُن کے مبنی بروحی ہونے کا انکار کرتا ہوں۔ بعض اوقات ایسے ارشادات میں بھی بظاہر اختلاف نظر آتا ہے جن کا دیگر قرائن کی بنا پر مبنی بروحی ہونا واضح ہوتا ہے۔ مگر ایسی صورت میں اختلاف کو تاویل و تطبیق سے بآسانی رفع کیا جا سکتا ہے یا ان میں سے ایک کا ناسخ اور دوسرے کا منسوخ ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بعض روایات میں تعارض کا وجود مطلقاً نہ ہو مگر دوسرے قرائن ان کا علیٰ سبیل الرائے ہونا بالکل واضح کر دیں۔ میں نے جو بات کہی ہے وہ صرف اتنی ہے کہ مبنی بروحی ارشادات ناقابلِ توجیہ تعارض سے پاک ہوتے ہیں اور جو ارشادات وحی پر مبنی نہیں ہوتے اُن میں منجملہ دیگر قرائن کے بعض اوقات ایک قرینہ تعارض کا بھی پایا جاتا ہے۔

(۲) یہ امر کہ حضورؐ کی کون سی بات ظن یا ذاتی رائے پر مبنی ہے اور کون سی اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے علم پر، اس کا اظہار بسا اوقات حضورؐ کی اپنی تصریحات سے ہو جاتا ہے، اور بسا اوقات دوسرے قرائن اس پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً یہی احادیث جو دجال کے متعلق وارد ہوئی ہیں، ان میں یہ بات حضورؐ کی اپنی ہی تصریحات سے معلوم ہوتی ہے کہ آپ کو اس کے مقام، زمانے اور شخصیت کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے علم نہیں دیا گیا تھا۔ ابن صیاد کے متعلق آپ کو اتنا قوی شبہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے آپ کی موجودگی میں قسم کھا کر اسے دجال قرار دیا اور آپ نے اس کی تردید نہ کی، مگر جب انہوں نے اس کے قتل کی اجازت مانگی تو آپ نے فرمایا: ان یکنہ فلن تسلط علیہ وان لم یکنہ فلا خیر لک فی قتلہ "اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر قابو نہ پا سکو گے اور اگر یہ وہ نہیں ہے تو اس کے قتل میں تمہارے لیے کوئی بھلائی نہیں" (مسلم۔ ذکر ابن صیاد)۔ ایک اور حدیث میں حضورؐ نے دجال کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ دونکم وان یخرج ولست فیکم فامرؤ حجیج نفسہ واللہ خلیفتی علی کل مسلم "اگر وہ میری موجودگی میں نکلے تو تمہاری طرف سے میں اس کا مقابلہ کروں گا، اور اگر وہ ایسے زمانے میں نکلے جب میں تمہارے درمیان موجود نہ ہوں تو ہر آدمی اپنی طرف سے خود ہی اس کا مقابلہ کرے اور اللہ میرے پیچھے ہر مسلم کا نگہبان ہے" (مسلم ذکر الدجال)۔ تمیم داری نے اپنے ایک بحری سفر میں

دجال سے اپنی ملاقات کا قصہ جب آپ کو سنایا تو اس کی بھی آپ نے تصدیق یا تکذیب نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ اعجبنی حدیث تمیم انه وافق الذی کنت احدثکم عنه "مجھے تمیم کا بیان پسند آیا، وہ موافقت رکھتا ہے اس بات سے جو میں دجال کے متعلق تم سے بیان کرتا تھا" پھر آپ نے اس پر مزید اضافہ کرتے ہوئے فرمایا الا انه فی بحر الشام او بحر الیمن ، لا بل من قبل المشرق ، "مگر وہ بحر شام یا بحر یمن میں ہے ۔ نہیں بلکہ وہ مشرق کی جانب ہے" (مسلم، قصۃ الجساسہ)۔ یہ سب روایات اپنا مفہوم خود واضح کر رہی ہیں۔

(۲) دوسرے سوال میں آپ نے ایک بڑی سخت بات کہی ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا کہ آپ ایسی بات کہنے سے پہلے کتاب و سنت سے اس کی تحقیق کر لیتے۔ قرآن مجید حضرت یونس علیہ السلام کے متعلق کہتا ہے : وَذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ "اور مچھلی والا جب کہ وہ غصے میں آکر چلا گیا اور اس نے گمان کیا کہ ہم اسے تنگ نہ پکڑیں گے" (الانبیاء ۸۷) یہاں ایک نبی کے لیے اللہ تعالیٰ خود ظن کا لفظ استعمال کر رہا ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے قرآن مجید میں بتا دیا ہے کہ ان کا یہ ظن صحیح نہ تھا۔

صحیح مسلم میں کتاب الفضائل کے تحت ایک مستقل باب ہے جس کا عنوان ہے : باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلی الله علیه وسلم من معایش الدنیا علی سبیل الرأی ، "باب اس امر کے بیان میں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شرعی طریقہ پر جو کچھ فرمایا

ہو اس کا امتثال واجب ہے نہ کہ اس بات کا جسے آپ نے دنیوی معاملات میں اپنی رائے کے طور پر بیان کیا ہو"۔ اس باب میں امام موصوف حضرت طلحہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت انسؓ کے حوالے سے یہ قصہ نقل کرتے ہیں کہ جب حضورؐ مدینے تشریف لائے تو آپ نے دیکھا کہ اہل مدینہ مادہ کھجوروں میں نر کھجور کا پیوند لگاتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ما اظن یغنی ذالک شیئا، "میں نہیں سمجھتا کہ اس کا کوئی فائدہ ہے"۔ لعلکم لو لم تفعلوا کان خیرا، "اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید اچھا ہو"۔ لوگوں نے تو ایسا کرنا چھوڑ دیا۔ مگر اُس سال پھل اچھا نہ آیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: ان کان ینفعکم ذالک فلیصنعوہ فانی انما ظننت ظنا فلا تواخذونی بالظن ولکن اذا حدثتکم عن اللہ شیئا فخذوا بہ۔ انی لم اکذب علی اللہ۔ "اگر لوگوں کو یہ کام نفع دیتا ہے تو وہ ضرور اسے کریں۔ میں نے تو ظن کی بنا پر ایک بات کہی تھی۔ تم ظن پر مجھ سے مواخذہ نہ کرو۔ البتہ جب میں اللہ کی طرف سے کوئی بات تم سے کہوں تو اسے لے لو کیونکہ میں اللہ پر کبھی جھوٹ نہیں بولا ہوں"۔ یہ اللہ کے رسول ؐ کی اپنی تصریح ہے، اور اوپر اللہ تعالیٰ کی تصریح بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔ اب آپ خود فیصلہ فرمائیں کہ آپ کا نظریہ صحیح ہے یا اللہ اور اس کے رسول کا بیان؟

ترجمان القرآن۔ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۶ھ۔ جنوری ۱۹۵۷ء

حدیث اور توہین صحابہ

سوال: بخاری (کتاب الانبیاء) میں حضرت ابن عباس کی روایت کا ایک حصہ یہ ہے:

دان اُناسا من اصحابی یوخذ بہم ذات الشمال فاقول اصحابی اصحابی فیقول انہم لم یزالوا مرتدین علی اعقابہم منذ فارقتہم فاقول ما قال العبد الصالح وکنت علیہم شہیداً مادمت فیہم (الی قولہ) الحکیم۔

جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے دن میرے بعض اصحابؓ کو بائیں طرف سے گرفتار کیا جائے گا تو میں کہوں گا (انہیں کچھ نہ کہو) یہ تو میرے اصحاب ہیں، یہ تو میرے اصحاب ہیں۔ جواب ملے گا کہ تیری وفات کے بعد یہ لوگ اُلٹی چال چلے۔ اس کے بعد میں حضرت عیسیٰ کی طرح کہوں گا کہ خداوندا! جب تک میں ان میں موجود رہا ان کے اعمال کا نگران رہا لیکن جب تو نے مجھے وفات دی تو تو ہی ان کا رقیب تھا۔

اس روایت سے حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین

کی توہین اور تحقیر صریح ہوتی ہے۔ کیا یہ روایت صحیح ہے؟

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام میں سے کچھ تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے جنہیں مجرم کی حیثیت سے فرشتے قیامت کے دن بائیں طرف سے گرفتار کریں گے اور یہ کہ انہوں نے دنیا کی زندگی میں سرور دو عالم کی وفات کے بعد آپ کے طریقہ کو چھوڑ کر غلط روش اختیار کی۔

اصحاب سے مراد جناب کے صحابہ رضا ہی ہیں اس کے قرائن یہ ہیں:

۱۔ لفظ اصحاب خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جنہوں نے آپ کی زندگی میں ایمان کے ساتھ آپ کا تعاون کیا اور آپ کی رفاقت اختیار کی انہیں اصحاب کا لقب دیا گیا۔

۲۔ ایک روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ اے جماعت صحابہ! تم میرے اصحاب ہو اور جو اہل ایمان تمہارے بعد آنے والے ہیں وہ تمہارے اخوان ہیں۔

۳۔ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی فضیلت، بزرگی اور منقبت کے سلسلہ میں جو روایات آئی ہیں ان میں بھی اصحاب کا اطلاق صحابہ کرام پر ہے۔

۴۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احتجاج پر فرشتے جواباً عرض

کریں گے کہ آپ کے جدا ہو جانے کے بعد ان لوگوں نے آپ کے طریقہ کو چھوڑ دیا اور اپنی طرف سے نئے طریقے ایجاد کر لیے۔ حدیث لا تدری ما احدثوا بعدک (مشکوٰۃ) کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ جب تک آپ زندہ رہے تو یہ لوگ آپ کے وفادار ساتھی کی طرح آپ کے دین کے پیروکار رہے لیکن جوں ہی آپ نے اس عالم ناسوت کو چھوڑا تو انہوں نے پھر دین میں رخنے ڈالنے شروع کیے۔

۵۔ پھر آنجناب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرح معذرت فرمائیں گے۔

ان قرآنی الفاظ سے اس بات کی تائید ہوتی ہے، کہ معاذ حضورؐ کے اصحاب کا ہے۔

جواب: امام بخاریؒ نے یہ حدیث کتاب الانبیاء میں دو جگہ ابن عباس کے حوالہ سے روایت کی ہے۔ ایک باب قول اللہ تعالیٰ، واتخذ اللہ ابراھیم خلیلاً میں۔ دوسرے باب واذکر فی الکتاب مریم میں۔ اس کے علاوہ اسی مضمون کی متعدد احادیث انہوں نے کتاب الرقاق باب فی الحوض میں انس بن مالک، سہل بن سعد، ابوسعید خدری اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے نقل کی ہیں۔ ان سب کو جمع کرنے سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں:

(۱) یہ معاملہ اُن لوگوں سے متعلق ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اصحاب کے زمرے میں شمار ہوتے تھے، مگر آپ کے بعد مرتد ہو گئے۔

چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ انہم لن یزالوا مرتدین علی اعقابہم منذ فارقتہم (یہ آپ سے جدا ہونے کے بعد اُلٹے پلٹ گئے تھے اور پلٹے رہے ، یعنی مرتد ہونے کے بعد پھر انہوں نے توبہ نہ کی) ۔ دوسری روایت میں ہے کہ انہم ارتدوا علی اعقابہم القہقری ، او علی ادبارھم القہقری (وہ اُلٹے پھر گئے تھے ، یعنی جس کفر سے آئے تھے اسی کی طرف واپس چلے گئے) ۔

(۲) یہ معاملہ اُن لوگوں سے بھی متعلق ہے جنہوں نے حضورؐ کے عہد میں اسلام تو قبول کر لیا تھا ، مگر بعد میں بُری روش اختیار کر لی ۔ چنانچہ متعدد روایات میں ہے کہ لا تدری ما احدثوا بعدک ، اور انک لا علم لک بما احدثوا بعدک (آپ نہیں جانتے کہ آپ کے بعد انہوں نے کیا کچھ کیا) ۔

دونوں صورتوں میں معاملہ بعض اصحاب سے متعلق ہے نہ کہ تمام اصحاب سے ۔ ظاہر ہے کہ حضورؐ کے زمانے میں جن لاکھوں آدمیوں نے اسلام قبول کیا تھا وہ آپ کے اصحاب میں شمار ہوتے تھے ۔ مگر انہی میں سے کچھ لوگ وہ بھی تھے جنہوں نے فتنۂ ارتداد میں حصہ لیا اور اسی حالت میں جان دی ۔ اور یہ بھی بعید از قیاس نہیں کہ ان میں کچھ لوگ ایسے ہوں جنہوں نے منافقانہ اسلام قبول کیا ہو اور اپنے نفاق کو چھپائے رکھا ہو ۔ اپنے اصحاب میں ایسے لوگوں کی موجودگی کا امکان فرض کر کے اگر آپ نے کچھ باتیں بطور تنبیہ ارشاد فرمائی ہوں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے اور اس سے تمام

صحابہ پر کوئی حرف نہیں آتا۔ مذکورۂ بالا احادیث دراصل اسی تنبیہ کے قبیل سے ہیں اور ان سے مقصود یہ بتانا ہے کہ جو لوگ اپنے ایمان کی حفاظت نہ کریں گے یا کبائر میں مبتلا ہوں گے انہیں آخرت میں محض شرفِ صحبت خدا کی گرفت سے نہ بچا سکے گا۔

ترجمان القرآن۔ جمادی الاخریٰ ۱۳۷۵ھ۔ فروری ۱۹۵۶ء

حدیث اَنَا مَدِیْنَۃُ الْعِلْمِ ... کی علمی تحقیق

سوال: میرے ایک دوست نے جو دینی شغف رکھتے ہیں، حال ہی میں شیعیت اختیار کر لی ہے۔ انہوں نے اہلِ سنت کے مسلک پر چند اعتراضات کیے ہیں جو درجِ ذیل ہیں۔ امید ہے آپ ان کے تشفی بخش جوابات دے کر ممنون فرمائیں گے۔

(۱) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اَنَا مَدِیْنَۃُ الْعِلْمِ وَعَلِیٌّ بَابُہَا، فَمَنْ اَرَادَ الْمَدِیْنَۃَ فَلْیَاْتِ الْبَابَ کا مفہوم کیا ہے؟

(۲) کیا اس حدیث سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ علم — دینی علم — کے حصول کا واحد اور سب سے معتبر ذریعہ صرف حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ذاتِ گرامی ہے اور اس کے

سوا جن دوسرے ذرائع سے علم دین حاصل کیا گیا ہے وہ
ناقص ہیں۔ اور اس وجہ سے ان کی دین کے اندر کوئی اہمیت
نہیں؟

جواب: احادیث سے استناد کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے
روایت کے اعتبار سے دیکھا جائے کہ وہ کہاں تک قابلِ اعتماد ذرائع سے
مروی ہوئی ہیں۔ پھر ان کے معنی پر غور کیا جائے اور یہ سمجھنے کی کوشش کی
جائے کہ بشرطِ صحت، ان کا صحیح مدعا کیا ہو سکتا ہے۔ کسی حدیث کا کوئی ایسا
مفہوم لے لینا جو حضور کے دوسرے بہت سے ارشادات سے ٹکراتا ہوا
یا جس سے بہت سی قباحتیں لازم آتی ہوں، کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔
اس کے بجائے اس کا اگر کوئی ایسا مفہوم ہو سکتا ہو جو آنحضور صلی اللہ علیہ
وسلم کے دوسرے ارشادات سے مطابقت بھی رکھتا ہو اور جو
قباحت سے بھی خالی ہو، تو ایک ذی فہم آدمی کے لیے وہی قابلِ قبول
ہونا چاہیے۔

اس قاعدے کو نگاہ میں رکھ کر پہلے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ حدیث انا
مدینۃ العلم وعلی بابھا کا بلحاظ روایت کیا مقام ہے۔ صحاح میں
سے اس کو صرف ترمذیؒ نے لیا ہے اور اس میں انا مدینۃ العلم
کے بجائے یہ الفاظ ہیں: انا دار الحکمۃ وعلی بابھا (میں حکمت
کا گھر ہوں اور علی رضؓ اس کا دروازہ ہے)۔ راوی اس کے خود حضرت
علی رضؓ ہیں۔ امام ترمذی رحؒ اس کو نقل کرنے کے بعد اس کی روایتی حیثیت

پھر جو تبصرہ کرتے ہیں وہ یہ ہے:

هذا حدیث غریب منکر۔ روی بعضهم هذا الحدیث عن شریک ولم یذکروا فیه عن الصنابحی۔ ولا نعرف هذا الحدیث عن احد من الثقات غیر شریک۔

یہ حدیث غریب اور منکر ہے۔ بعض راویوں نے اسے صرف شریک (تابعی) سے روایت کیا ہے اور اس کی سند میں صنابحی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ شریک کے سوا ثقات میں سے کسی نے بھی اس کو روایت کیا ہو۔

غریب اصطلاح علم حدیث میں اس روایت کو کہتے ہیں جس کا مدار سند کے کسی مرحلہ میں صرف ایک راوی پر رہ جائے۔ اور منکر اس روایت کو کہتے ہیں جو نری غریب ہی نہ ہو بلکہ اس کا راوی بھی ضعیف ہو۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ سند کے لحاظ سے ترمذی رح کی اس روایت کا پایہ کیا ہے۔ اور اس پر سارے دین کی بنا رکھ دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے۔

ترمذی کے بعد اس مضمون کی روایات کا سارا دارومدار حاکم کی مستدرک پر رہ جاتا ہے جو بجائے خود ہی حدیث کی معتبر کتابوں میں شمار نہیں ہوتی۔ اس میں وہ ابن عباس اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے دو

روایتیں مختلف الفاظ میں نقل کرتے ہیں۔ ابن عباس والی روایت کے الفاظ ہیں انا مدینۃ العلم وعلی بابھا فمن اراد المدینۃ فلیأت الباب (میں علم کا شہر ہوں اور علیؓ اس کا دروازہ ہے پس جو شخص شہر میں آنا چاہے وہ اس کے دروازے سے آئے۔) اور جابر بن عبداللہ والی روایت میں آخری فقرہ یہ ہے: فمن اراد العلم فلیأت الباب۔ (جو علم حاصل کرنا چاہے اسے دروازے پر آنا چاہیے)۔

حاکم نے ان دونوں حدیثوں کے صحیح ہونے کا دعوے کیا ہے لیکن علم حدیث کے بڑے بڑے ناقدین کی رائے میں نہ صرف یہ دونوں بلکہ اس مضمون کی ساری روایات ساقط الاعتبار ہیں۔ ابن عباس والی روایت کے متعلق حافظ ذہبیؒ کہتے ہیں کہ صحیح ہونا تو درکنار، یہ تو موضوع ہے۔ اور جابر بن عبداللہ والی روایت پر وہ یہ رائے دیتے ہیں:

العجب من الحاکم وجرأتہ فی تصحیحہ
ھذا وامثالہ من البواطیل، واحمد ھذا
دجال کذاب۔

حاکم پر سخت تعجب ہے کہ کس جرأت کے ساتھ وہ اس
روایت اور ایسی ہی دوسری باطل روایتوں کو صحیح کہہ دیتا
ہے۔ یہ احمد (یعنی احمد بن عبداللہ بن یزید الحرانی جس کی
سند سے یہ روایت حاکم نے نقل کی ہے) دجال اور

صحت مجروح ہوتا ہے۔

یحییٰ بن معین اس حدیث کے متعلق کہتے ہیں کہ لا اصل لہٗ (اس کی کوئی اصلیت نہیں ہے)۔ بخاری رح کی رائے ہے کہ انہ منکر و لیس لہٗ وجہ صحیح (یہ منکر روایت ہے اور اس کی نقل کا کوئی طریقہ بھی صحیح نہیں ہے)۔ نووی اور جزری اس کو موضوع کہتے ہیں۔ ابن دقیق العید کے نزدیک بھی یہ ثابت نہیں ہے۔ ابن جوزی رح نے مفصل بحث کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ انا مدینۃ العلم والی روایت مختلف طریقوں سے بھی مروی ہوئی ہے سب کے سب موضوع ہیں۔

لائق غور بات یہ ہے کہ جس حدیث کا سند کے اعتبار سے یہ حال ہو اس پر اتنے بڑے فیصلے کی بنا رکھ دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین کے احکام صرف حضرت علی رض کے واسطے سے حاصل کریں گے اور دوسرے صحابہ کو حصول علم کا ذریعہ سرے سے مانیں گے ہی نہیں، ظاہر ہے کہ یہ کوئی معمولی فیصلہ نہیں ہے۔ قرآن مجید کے بعد ہمارے لیے ہدایت و رہنمائی کا سرچشمہ اگر کوئی ہے تو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ ہے۔ اور صحابہ کرام وہ ذریعہ ہیں جن کے واسطے سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی کے مختلف معاملات میں کیا رہنمائی فرمائی ہے۔ اب اگر ہم اس حدیث پر اعتماد کرکے اس علم کے لیے صرف ایک سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ پر انحصار کر لیں، تو لامحالہ ہمیں علم کے اُس بہت بڑے حصے سے محروم ہونا پڑے گا جو

دوسرے صحابہ کے ذریعہ سے منقول ہوا ہے۔ کیا عقل یہ مطالبہ نہیں کرتی کہ اتنا بڑا فیصلہ کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد وسیع کو اس حدیث کی بہ نسبت بہت زیادہ قوی اور مستند و معتبر ذریعہ سے پہنچنا چاہیے تھا؟ بلکہ اسے تو بہت سی صحیح اور مضبوط سندوں سے مروی ہونا چاہیے تھا، یہاں تک کہ اس کی صحت میں کسی شک کی گنجائش باقی نہ رہتی۔

اب دیکھیے کہ اگر اس حدیث کا وہی مفہوم لیا جائے جو اس کے ظاہر الفاظ سے مترشح ہوتا ہے تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بکثرت ارشادات سے اور آپ کے زندگی بھر کے عمل سے کس طرح ٹکراتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے صحابہ کو اپنی حیات طیبہ میں فوج کا افسر بنا کر مہمات پر بھیجا۔ مملکت اسلامیہ کے مختلف علاقوں پر عامل مقرر کیا۔ تحصیل صدقات کے منصب پر مامور کیا۔ نماز پڑھانے کی خدمت سپرد کی۔ تعلیم اور تبلیغ کے لیے اطراف و نواحی میں روانہ فرمایا۔ یہ تاریخی حقائق ہیں جن سے انکار کرنا کسی کے لیے ممکن نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ سب خدمات کیا علم دین کے بغیر ہی انجام دی جاتی تھیں؟ یا یہ سارے صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے؟ اگر یہ دونوں باتیں غلط ہیں تو پھر صحیح بات صرف یہی ہو سکتی ہے کہ ان صحابہ نے "مدینۃ العلم" یا "دار الحکمۃ" سے براہ راست علم و حکمت کی تعلیم حاصل کی تھی اور یہ سب بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرح شہر علم اور دار الحکمت کے

دروازے تھے ۔

پھر جس شخص نے بھی سیرتِ پاک کا کبھی مطالعہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ نبوت کے منصب پر سرفراز ہونے کے بعد سے حیاتِ دنیوی کی آخری ساعت تک حضورؐ براہِ راست خود دین کی تعلیم و تبلیغ فرماتے رہے ۔ اور جو لوگ بھی دین کے متعلق کچھ پوچھنا چاہتے تھے وہ بلا واسطہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے پوچھتے اور جواب حاصل کرتے رہے ۔ کیا کبھی ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کی طرف سے جو احکام پہنچے ہوں وہ آپ نے صرف حضرت علیؓ کو بتائے ہوں اور دنیا تک انہیں پہنچانے کی خدمت تنہا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انجام دی ہو ؟ یا کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دین کی کوئی بات پوچھنے کے لیے حاضر ہوا ہو اور آپؐ نے فرمایا ہو کہ علیؓ سے جا کر پوچھو ، یا علیؓ کے توسط سے میرے پاس آؤ ؟ اگر نبوت کی ۲۳ سالہ زندگی میں کبھی ایسا نہیں ہوا تو آخر اس قول کا کیا مطلب ہو سکتا ہے کہ مدینۃ العلم کا صرف ایک دروازہ ہے اور وہ حضرت علیؓ ہیں ؟

خود حاکم جنہوں نے اس حدیث کو بڑے زور سے صحیح قرار دیا ہے اپنی مستدرک میں ہزاروں حدیثیں دوسرے صحابہ سے نقل کرتے ہیں ۔ اور ان میں بکثرت احادیث ایسی ہیں جن کی ہم معنی کوئی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ان کی کتاب میں منقول نہیں ہے ۔ سوال یہ ہے کہ اگر حاکم کے نزدیک یہ حدیث صحیح تھی اور مدینۃ العلم تک پہنچنے کا دروازہ صرف ایک ہی تھا تو یہ دوسرے بہت سے دروازے کہاں سے پیدا ہو گئے اور وہ کیوں

اُن پر گئے ؟

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اپنا دعویٰ بھی یہ نہیں تھا کہ انہیں حضور ؐ سے کوئی ایسا علم دیا تھا جو دوسروں کو نہ دیا ہو۔ بخاری رح، مسلم اور مسند احمد میں صحیح سندوں کے ساتھ یہ روایت آئی ہے کہ حضرت علی رض نے بار بار برسرِ عام اُن لوگوں کے خیال کی تردید فرمائی تھی جو ایسا سمجھتے تھے۔ آپ نے اپنی تلوار کے پرتلے سے ایک کاغذ کا ٹکڑا نکال کر لوگوں کو دکھا دیا تھا کہ اس کے سوا کوئی خاص چیز ایسی نہیں ہے جو میں نے حضور ؐ سے سُن کر ثبت کی ہو۔ اور اس پُرزے میں صرف چار پانچ فقہی احکام تھے۔ مسند احمد میں ۱۲ مختلف سندوں سے حضرت علی رض کا یہ ارشاد منقول ہوا ہے۔ ان سب روایتوں کو جمع کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ممدوح نے متعدد مواقع پر عوام کی اس غلط فہمی کو خود رفع فرمایا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے داماد کو راز میں دین کے کچھ اسرار تعلیم فرما گئے ہیں جو دوسروں کو آپ ؐ نے نہیں بتائے۔ بہت سے لوگوں نے آنجناب کی اپنی زبان سے اس باطل خیال کی تردید سُنی اور یہ تردید اتنی مختلف سندوں سے محدثین کو پہنچی کہ اس کی صحت میں مشکل ہی سے شک کیا جا سکتا ہے[1]۔

اس کے بعد جب ہم اُن بہت سی صحیح احادیث کو دیکھتے ہیں جو دوسرے

---

[1] ملاحظہ ہو مسند احمد (مطبوعہ دار المعارف، مصر) احادیث نمبر ۵۹۹ - ۶۱۵ - ۷۸۲ - ۷۹۰ - ۸۵۸، ۸۷۴ - ۹۵۴ - ۹۵۹ - ۹۶۲ - ۹۹۳ - ۱۰۳۷ - ۱۲۹۷ - ۱۳۰۶ -

صحابہ کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہیں تو صاف نظر آتا ہے کہ یہ حدیث اُن سب کے خلاف ہے۔ مسند احمد اور ترمذی کی روایت ہے کہ حضورؐ نے زیدؓ بن ثابت کے متعلق فرمایا: افرضھم۔ یعنی صحابہ میں علم میراث کے وہ سب سے بڑے ماہر ہیں۔ معاذؓ بن جبل کے متعلق فرمایا: اعلمھم بالحلال والحرام۔" حلال وحرام کو وہ سب سے زیادہ جانتے ہیں"۔ اُبیؓ بن کعب کے متعلق فرمایا: اقرؤھم۔" قرآن کے سب سے بڑے قاری وہ ہیں"۔

مسند احمد میں خود حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لو کنت مؤمّرًا احدًا من امتی من غیر مشورۃ لامرت علیھم ابن ام عبد۔" اگر میں اپنی امّت میں سے کسی کو بلا مشورہ امیر بنانے والا ہوتا تو ابن ام عبد (عبداللہ بن مسعود) کو بناتا"۔

ترمذیؒ میں حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: لا ادری مابقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی ابوبکر وعمر۔" میں نہیں جانتا کہ میں کب تک تمہارے درمیان رہوں گا۔ تم میرے بعد ان دو آدمیوں کی پیروی کرنا، ابوبکرؓ اور عمرؓ"۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا: ما من نبی الا ولہ وزیران من اھل السماء ووزیران من اھل الارض، فاما وزیرای من اھل السماء فجبریل ومیکائیل

واما وزیرای من اهل الارض فابوبکر وعمرؓ میرے نبی کے لیے دو وزیر آسمان والوں میں سے اور دو وزیر زمین والوں میں سے ہوتے ہیں۔ میرے آسمانی وزیر جبریل ومیکائیل ہیں اور زمینی وزیر ابوبکرؓ اور عمرؓ ہے۔"

ترمذی ہی میں عقبہ بن عامر کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:
لو کان بعدی نبی لکان عمر "اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر ہوتا۔"

بخاری ومسلم میں حضرت سعد بن وقاص روایت کرتے ہیں کہ سرکار نے حضرت عمرؓ کو خطاب کرکے فرمایا: یا ابن الخطاب والذی نفسی بیدہ مالقیک الشیطان سالکا فجاً قط الا سلک فجاً غیر فجک "خطاب کے بیٹے! قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، جس راستے پر بھی شیطان کی تجھ سے مڈبھیڑ ہو جاتی ہے اس کو چھوڑ کر وہ کسی ایسے راستے پر چلا جاتا ہے جہاں تو اس کے سامنے نہ ہو۔"

ابوداؤد میں حضرت ابوذرؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد روایت کرتے ہیں کہ: ان اللہ وضع الحق علی لسان عمر یقول بہ۔ "اللہ نے حق عمر کی زبان پر رکھ دیا ہے، اسی کے مطابق وہ بات کرتا ہے۔"

بخاری ومسلم میں ابوسعید خدری رضؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک روز حضورؐ

نے فرمایا۔ رات میں نے خواب میں دیکھا کہ لوگ میرے سامنے پیش کیے جا رہے ہیں اور وہ چھوٹے بڑے کُرتے پہنے ہوئے ہیں۔ کسی کا کُرتا سینے تک ہے، کسی کا زیادہ نیچے تک۔ اور عمرؓ میرے سامنے پیش کیے گئے تو ان کا کُرتا زمین پر گھسٹ رہا تھا۔ حاضرین نے پوچھا کہ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کیا تاویل فرمائی؟ ارشاد ہوا کہ کُرتے سے مراد دین ہے۔

یہ روایات تو دوسرے صحابہ کی ہیں۔ خود حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جو نہایت صحیح اور معتبر روایتیں کتب حدیث میں وارد ہوتی ہیں وہ ملاحظہ ہوں:

بخاری میں حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن حنفیہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد ماجد سے پوچھا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر کون ہے؟ فرمایا، ابوبکرؓ۔ میں نے عرض کیا کہ پھر کون؟ فرمایا، عمرؓ۔ اس کے بعد مجھے اندیشہ ہوا کہ میں پھر یہی سوال کروں گا تو کہہ دیں گے، عثمانؓ۔ اس لیے میں نے پوچھا، اُن کے بعد کیا آپ ہیں؟ فرمایا ما انا الا رجل من المسلمین۔" میں کچھ نہیں ہوں مگر بس مسلمانوں میں سے ایک آدمی" یہ جواب ٹھیک اُس بلند اور پاکیزہ سیرت کے مطابق ہے جو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی تھی۔ اُن جیسے عالی ظرف انسان کا یہی مقام تھا کہ اپنے مرتبے کی فضیلت بیان کرنے سے اجتناب فرماتے اور اپنی ذات کو عام مسلمانوں کی صف ہی میں رکھتے۔

مسند احمد میں امام حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی روایت ہے (اور یہ

روایت ترمذی اور ابن ماجہ میں بھی ہے کہ ان کے والد سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بیان کیا: کنت عند النبی صلی اللہ علیہ وسلّم فاقبل ابوبکر وعمر فقال یا علی ھذان سیدا کھول اھل الجنة وشبابھا بعد النبیین والمرسلین " میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ابوبکر رضہ وعمر رضہ سامنے سے آتے نظر آئے۔ حضور نے مجھ سے فرمایا: اے علی رضہ! یہ دونوں پیغمبروں کے بعد تمام سن رسیدہ اور جوان اہل جنت کے سردار ہیں۔ (مسند احمد، حدیث نمبر ۶۰۲)

ایک اور حدیث جو مسند احمد، بزار اور طبرانی میں حضرت علی رضہ سے بسند صحیح منقول ہوئی ہے، یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ حضور کے بعد کون امیر ہوگا؟ آپ نے جواب دیا: ان تؤمروا ابا بکر تجدوہ امینا زاھدا فی الدنیا راغبا فی الآخرة وان تؤمروا عمر تجدوہ قویا امینا لا یخاف فی اللہ لومة لائم، وان تؤمروا علیا، ولا اراکم فاعلین، تجدوہ ھادیا مھدیا یاخذ بکم الطریق المستقیم۔ " اگر تم ابوبکر رضہ کو امیر بناؤ گے تو اسے امین، دنیا کے معاملہ میں زاہد اور آخرت کی طرف راغب پاؤ گے۔ اور اگر عمر رضہ کو امیر بناؤ گے تو اسے طاقتور امین، اور اللہ کے معاملہ میں کسی ملامت کرنے والے کی پروا نہ کرنے والا پاؤ گے، اور اگر علی رضہ کو امیر بناؤ گے، اور میں نہیں سمجھتا کہ

تم ایسا کروگے، تو اسے ہادی و مہدی پاؤگے، جو تم کو سیدھے راستے پر چلائے گا۔" (مسند احمد۔ حدیث نمبر ۸۵۹)۔

اسی مسند احمد میں ۲۶ صحیح سندوں سے یہ واقعہ بیان ہوا ہے کہ حضرت علی رضؓ نے ایک تقریر میں برسرِ منبر صاف صاف فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت کے بہترین آدمی ابوبکرؓ ہیں اور ان کے بعد عمرؓ۔ یہ روایات میں سے اکثر کے تمام راوی ثقہ ہیں اور کسی پر کوئی جرح نہیں ہے۔ ۲۲ روایتیں فنِ حدیث کے لحاظ سے صحیح اور ۲ حسن ہیں۔ صرف ایک ضعیف ہے۔ ان میں سے ۱۲ کے راوی حضرت ابو جحیفہ صحابی ہیں جو حضرت علیؓ کے دورِ حکومت میں پولیس اور بیت المال کے افسر تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے دوران تقریر میں سوال کیا کہ جانتے ہو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس امت کا سب سے بہتر انسان کون ہے؟ میں نے عرض کیا: امیر المومنین وہ آپ ہیں۔ فرمایا: نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس امت کے بہترین انسان ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں اور ان کے بعد عمرؓ۔

ایک اور راوی عبد خیر ہمدانی ہیں جن تک ۱۳ روایتوں کا سلسلہ پہنچتا ہے۔ ان سے جب پوچھا گیا کہ آپ نے حضرت علیؓ کا یہ ارشاد خود ان کی زبان سے سنا ہے؟ تو انہوں نے کہا میرے کان بہرے ہو جائیں اگر میں نے اس کو خود ان کی زبان سے نہ سنا ہو۔

ایک اور راوی ابراہیم نخعی ہیں جو کہتے ہیں کہ علقمہ نے کوفے کی مسجد

کے منبر پہ ہاتھ مار کر کہا کہ اس منبر پہ میں نے حضرت علی رضؓ کو خطبے میں یہ فرماتے
سُنا ہے کہ خیر الناس کان بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ابو بکر ثم عمرؓ۔

بیہقی اور مسند احمد میں حضرت علی رضؓ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ ما کنا
نبعد ان السکینۃ تنطق علی لسان عمرؓ "ہم لوگ اس بات کو بعید نہیں سمجھتے
تھے کہ سکینت عمرؓ کی زبان سے بولتی ہو"۔

بخاری و مسلم اور مسند احمد میں ابن عباس رضؓ کی روایت ہے کہ جب حضرت
عمرؓ کا انتقال ہو گیا اور آپ کو غسل دینے کے لیے تختے پر لا کر رکھا گیا تو
چاروں طرف لوگ کھڑے ہوئے ان کے حق میں دعائے خیر کر رہے تھے۔
اتنے میں ایک شخص پیچھے سے میرے شانے پر کہنی ٹیک کر جھکا اور
کہنے لگا: "اللہ تم پر رحمت فرمائے، تمہارے سوا کوئی ایسا نہیں ہے
جس کے متعلق میرے دل میں یہ تمنا ہو کہ میں اس کا سا نامۂ اعمال لے کر
اپنے اللہ کے حضور حاضر ہوں۔ میں امید رکھتا ہوں کہ اللہ تم کو ضرور اپنے
دونوں رفیقوں (یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر صدیق رضی
اللہ عنہ) کے ساتھ ہی رکھے گا۔ کیوں کہ میں اکثر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو

لہ ان روایات کے لیے ملاحظہ ہو مسند احمد، احادیث نمبر ۳۳ تا ۳۷، ۸۳۴، ۸۳۳، ۸۷۸ تا
۸۸۰، ۹۰۹، ۹۲۲، ۹۲۲، ۹۲۲ تا ۹۳۴، ۱۰۳۰ تا ۱۰۳۲، ۱۰۴۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲،
۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰۔

یوں فرماتے سُنا کرتا تھا کہ فلاں جگہ میں اور ابوبکرؓ و عمرؓ تھے۔ فلاں کام میں نے اور ابوبکرؓ و عمرؓ نے کیا۔ فلاں جگہ میں اور ابوبکرؓ و عمرؓ گئے۔ فلاں جگہ سے میں اور ابوبکرؓ و عمرؓ نکلے" ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے پلٹ کر دیکھا تو وہ علی بن ابی طالبؓ تھے۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ حدیث انا مدینۃ العلم اگر صحیح ہے اور وہی کچھ اس کا مطلب ہے جو اس سے لیا جاتا ہے تو آخر ان کثیر التعداد احادیث کے متعلق کیا کہا جائے گا جو دوسرے صحابہؓ کرام کے متعلق اس سے بہت زیادہ قوی اور معتبر سندوں کے ساتھ وارد ہوئی ہیں؟ کس دلیل سے اس گرد اور نہایت مشتبہ سند کی حدیث کے مقابلے میں اُن سب کو جھٹلایا جائے گا؟ اور اگر انہیں جھٹلایا نہیں جا سکتا تو ان کی کیا ایسی تاویل کی جائے گی جس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ مدینۃ العلم کے باب واحد بھی رہیں اور پھر دوسرے صحابہؓ کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اور خود حضرت علیؓ کے یہ ارشادات بھی سچے قرار پائیں؟ میں عرض کرتا ہوں کہ اول تو سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کی شان میں صحیح اور معتبر حدیثوں کی کمی نہیں ہے کہ خواہ مخواہ ایک ایسی حدیث ان کے حق میں لانے کی کوشش کی جائے جو سند کے لحاظ سے ضعیف کے مرتبے سے بھی گری ہوئی ہے۔ تاہم اگر کسی کو اس کی صحت پر اصرار ہی ہو تو اس کا یہ منشا بالکل غلط ہے کہ جس کو اس شہر میں آنا ہو وہ اس دروازے سے آئے۔ کیونکہ یہ حضورؐ کے دوسرے بہت سے ارشادات اور آپ کے زندگی بھر

کے عمل کے خلاف ہے۔ اور حضرت علی رضؓ کے اپنے ارشادات سے بھی ٹکراتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس کے پچھلے حصے یعنی انا مدینۃ العلم و علی بابہا کو صحیح مانا جا سکتا ہے۔ اور وہ بھی اس معنی میں نہیں کہ اس شہر کا صرف ایک ہی دروازہ ہے اور وہ علی رضؓ ہے۔ بلکہ اس معنی میں کہ اس شہر کے دروازوں میں سے ایک دروازہ علی رضؓ ہے۔ یہ معنی حق بھی ہیں اور حضورؐ کے دوسرے اقوال اور آپ کے عمل سے مطابقت بھی رکھتے ہیں۔

(ترجمان القرآن۔ ذی قعدہ ۱۳۷۴ھ۔ اگست ۱۹۵۵ء)

چند احادیث کے اشکالات کی توضیح

سوال: ایک عرصہ سے دو تین چیزیں میرے دماغ پر بوجھ بن رہی ہیں۔ اس لیے مجھے آپ کی رہنمائی کی ضرورت ہے۔

(۱) بخاری شریف کی تیسری حدیث میں نزول وحی اور حضورؐ کی کیفیات کا ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نزولِ وحی کی ابتداء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اضطراب طاری ہو گیا تھا۔ دریافت طلب یہ امر ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام گھبرائے کیوں تھے؟ یہ بات کہ یہ رسالت کی ذمہ داریوں

کے احساس کا نتیجہ تھا، دل کو مطمئن نہیں کرتی، ورنہ ورقہ کے پاس لے جانے کے کوئی معنی نہیں بنتے۔ نیز بعض لوگوں کا یہ اشتباہ کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اس وقت اپنی رسالت کا کما حقہ وضوح نہیں ہوا تھا، کچھ بامعنی بات نہیں معلوم ہوتی۔ اگر یہ صحیح ہے تو جن کے پاس آپ یہ معاملے کر گئے تھے کیا وہ ان کیفیات کے پس منظر کو حضورؐ سے زیادہ جانتے تھے۔ ورقہ کے یہ الفاظ ھذا الناموس الذی انزل اللہ علی موسیٰؑ اس امر کے مؤید ہیں کہ واقعی حضورؐ پر اپنی رسالت کا کما حقہ وضوح نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد صورت حالی مزید مخدوش ہو جاتی ہے۔ صحیح صورت حال کیا ہے؟

(۲) باب الشروط فی الجہاد والمصالحۃ، حدیث نمبر ۲۶۰ میں صحابہ کی ارادتمندی اور عقیدت کا ذکر کرتے ہوئے عروہؓ ذکر کرتے ہیں: فواللہ ما تنخم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نخامۃ الا وقعت فی کف رجل منہم فدلک بہا وجہہ وجلدہ۔ نخامہ کھنکار کو بھی کہتے ہیں اور جو غلیظ مواد ناک سے نکلتا ہے اس کو بھی۔ ان میں سے جو بھی ہو بہرحال قابل غور ہے۔ کیا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نخامہ کی یہ کیفیت

نہیں ہوتی تھی جو عام طور پہ ہوتی ہے ؟ یا فرطِ عقیدت
کی وجہ سے صحابہ کو اُسے چہرے اور جسم پہ مل لینے میں
اجنبیت نہیں محسوس ہوتی تھی ؟ حضورؐ کی نظافت پسندی
اس میں حائل کیوں نہ ہوئی ؟

(۳) باب استعمال فضل وضوء الناس حدیث
نمبر ۱۵ میں آتا ہے دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بقدح فیہ ماءٌ فغسل یدیہ ووجھہٗ فیہ
ومج فیہ ثم قال لھما اشربا وافرغا علی
وجوھکما ونحورکما - پانی کے برتن میں ہاتھ دھونا،
پھر اس میں کلی کرنا، اور ان سب کے بعد لوگوں سے
کہنا کہ اسے پیو اور اس سے منہ دھوؤ - یہ سب کچھ حضور
علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نظافت پسندی کے عام حلیہ کے
مخالف معلوم ہوتا ہے - پھر صحابہ کا اس سلسلہ میں بے خود
ہو کر اس کو استعمال کرنا اور بھی عجیب معلوم ہوتا ہے اس
کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۴) اقبال مرحوم کو پاکستان میں قبولِ عام حاصل
ہے - بالخصوص جدید طبقہ میں - اور اسی طبقہ میں پرویزی
حضرات بھی گھومتے پھرتے رہتے ہیں - اس لیے یہ لوگ یہ
مشہور کر رہے ہیں کہ اقبال بھی منکرِ حدیث تھا - صحیح صورت

حال کیا ہے ؟ انگریزی خطبات میں مرحوم نے جن ماخذ کا ذکر
کیا ہے ان میں حدیث کا بھی ذکر کیا ہے۔ لیکن اس کی تفصیل
اور توضیح میں جن نکات کا مرحوم نے ذکر کیا ہے ان سے مرحوم
کا اپنا نظریہ منکرینِ حدیث کی حوصلہ افزائی کا موجب سا بن
گیا ہے۔

جواب : آپ نے جو سوالات کیے ہیں ان کا مختصر جواب حاضر
خدمت ہے :

ابتدائے نزولِ وحی

(۱) نزولِ وحی کی کیفیت کو ٹھیک سمجھنے کے لیے پہلے یہ بات
ذہن نشین رہنی چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اچانک اس صورتِ حال
سے سابقہ پیش آیا تھا۔ آپ کو اس سے پہلے کبھی یہ گمان بھی نہ گزرا تھا کہ آپ
نبی بنائے جانے والے ہیں۔ نہ اس کی کوئی خواہش آپ کے دل کے کسی گوشے
میں موجود تھی۔ نہ اس کے لیے آپ پہلے سے کوئی تیاری کر رہے تھے اور
اس کے متوقع تھے کہ ایک فرشتہ اوپر سے پیغام لے کر آئے گا۔ آپ خلوت
میں بیٹھ بیٹھ کر مراقبہ اور عبادت ضرور فرماتے تھے۔ لیکن نبی بنائے جانے کا
کوئی تصور آپ کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھا۔ اس حالت میں جب یکایک
غارِ حرا کی اُس تنہائی میں فرشتہ آیا تو آپ کے اوپر فطرتاً اِس سے پہلے عظیم
اور غیر معمولی تجربے سے وہی گھبراہٹ طاری ہوئی جو لامحالہ ایک بشر پر
طاری ہونی ہی چاہیے۔ قطعِ نظر اس سے کہ وہ کیسا ہی عظیم الشان بشر ہو۔

یہ گھبراہٹ بسیط نہیں بلکہ مرکب نوعیت کی تھی۔ طرح طرح کے سوالات حضورؐ
کے ذہن میں پیدا ہو رہے تھے جنہوں نے طبع مبارک کو سخت خلجان میں مبتلا
کر دیا تھا۔ کیا واقعی میں نبی ہی بنا دیا گیا ہوں؟ کہیں مجھے کسی سخت آزمائش
میں تو نہیں ڈال دیا گیا ہے؟ یہ بارِ عظیم آخر میں کیسے اٹھاؤں گا؟ لوگوں سے
کیسے کہوں کہ میں تمہاری طرف نبی مقرر ہوا ہوں؟ لوگ میری بات کیسے مان
لیں گے؟ آج تک جس معاشرے میں عزت کے ساتھ رہا ہوں، اب لوگ
میرا مذاق اڑائیں گے اور مجھے دیوانہ کہیں گے۔ اس جاہلیت کے ماحول سے
آخر میں کیسے ٹکر لوں گا؟ غرض اس طرح کے نہ معلوم کتنے سوالات ہوں گے
جو آپ کو پریشان کر رہے ہوں گے۔ اسی وجہ سے جب آپ گھر پہنچے
تو کانپ رہے تھے۔ جاتے ہی فرمایا کہ مجھے اڑھا دو، مجھے اڑھا دو۔ گھر
والوں نے آپ کو اڑھا دیا۔ کچھ دیر کے بعد جب ذرا دل ٹھہرا تو سیدہ خدیجہ
رضی اللہ عنہا کو سارا واقعہ سنایا، اور فرمایا: لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي۔
"مجھے اپنی جان کا خطرہ ہے" انہوں نے آپ کو اطمینان دلایا کہ کلا واللہ
ما يخزيك الله ابداً۔ انك لتصل الرحم و تحمل الكل
وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب
الحق۔ "ہرگز نہیں، خدا کی قسم! آپ کو اللہ کبھی رنج نہ دے گا۔ آپ تو
رشتہ داروں کے کام آتے ہیں، بے کسوں کی مدد کرتے ہیں، ناداروں کی دست
گیری کرتے ہیں، مہمان کی تواضع کرتے ہیں اور تمام نیک کاموں میں ہاتھ
بٹاتے ہیں" پھر وہ ورقہ بن نوفل کے پاس آپ کو لے گئیں، کیونکہ وہ اہل

کتاب میں سے تھے اور انبیائے سابقین کے حالات سے باخبر تھے۔ انہوں نے حضورؐ سے کیفیت سن کر بلا تامل تصدیق کی کہ یہ وہی ناموس ہے جو حضرت موسیٰؑ پر آیا تھا۔ اس لیے کہ وہ بچپن سے لے کر جوانی تک آپ کی انتہائی پاکیزہ سیرت سے خوب واقف تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ یہاں پہلے سے نبوت کے دعوے کی کسی تیاری کا شائبہ تک نہیں پایا گیا ہے۔ ان دونوں باتوں کو جب انہوں نے اس واقعہ سے ملایا کہ یکایک غیب سے ایک ہستی آکر ایسے شخص کو ان حالات میں وہ پیغام دیتی ہے جو عین تعلیمات انبیاء کے مطابق ہے تو یہ ضرور سچی نبوت ہے۔

یہ سارا قصہ ایسا فطری اور معقول ہے کہ اس صورت حال میں یہی کچھ ہونا چاہیے تھا۔ اس پر شکوک کا پیدا ہونا تو درکنار، میرے نزدیک تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی صادق ہونے کے اہم ترین دلائل میں سے ایک ہے۔ اگر یہ معاملہ اس طرح پیش نہ آتا اور آپ یکایک حرا سے آتے ہی بڑے اطمینان کے ساتھ فرشتے کی آمد کا واقعہ مجمع عام میں سنا کر اپنی نبوت کا دعویٰ پیش فرماتے تو ایک آدمی یہ شک کر سکتا تھا کہ حضرت پہلے سے اپنے آپ کو نبوت کا اہل سمجھے بیٹھے تھے اور دور ایک غار میں بیٹھ بیٹھ کر اس کا انتظار کر رہے تھے کہ کب کوئی کشف و الہام ہوتا ہے۔ آخر شدت مراقبہ نے ذہن کے سامنے ایک فرشتہ کا نقشہ پیش کر ہی دیا اور کانوں میں آوازیں بھی آنے لگیں۔ معاذ اللہ۔ لیکن خدا کے فضل سے وہاں نبوت کا ارادہ اور اس کی خواہش اور کوشش تو درکنار، جب بالفعل

وہ ٹل گئی تب بھی چند ساعتوں تک عالم حیرت ہی طاری رہا۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھیے کہ بے نظیر شخصیت کے مالک ہونے پر بھی وہ ذات عجب و خود پسندی سے اس درجہ خالی تھی کہ جب نبوت کے منصب عظیم پر یکایک مامور کر دیے گئے اس وقت بھی کافی دیر تک یہ اطمینان نہ ہوتا تھا کہ دنیا کے کروڑوں انسانوں میں سے تنہا ایک میں ہی اس قابل ہوں کہ اس منصب کے لیے رب کائنات کی نگاہِ انتخاب میرے اوپر پڑے۔

آنحضورؐ کے لعاب سے حصولِ برکت

(۲) دوسرے نمبر پر آپ نے جس واقعہ پر تعجب کا اظہار کیا ہے وہ درحقیقت کسی تعجب کا محل نہیں ہے۔ ذرا اس امر پر غور کیجیے کہ معاملہ ایک نبی کا ہے اور ان لوگوں کا ہے جو سچے دل سے مان چکے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نبی ہیں اور اپنے درمیان اس عظیم المرتبت ہستی کو موجود پا رہے تھے۔ اس مرتبے کی ہستیوں کا جو زبردست اثر ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جنہیں یقین ہو کہ ہمارے سامنے وہ شخص موجود ہے جسے اللہ سے مکالمہ کا شرف حاصل ہوتا ہے اُس کا اندازہ آپ بخوبی کر سکتے ہیں اگر تھوڑی دیر کے لیے خود اپنے آپ کو ان لوگوں کی جگہ فرض کر لیں۔ یہ انبیاء کا غیر معمولی اثر ہی تو تھا جس کی بدولت ان کے معتقدین میں سے بکثرت لوگ حد پر نہ رک سکے اور غلو کر کے انہیں خدا اور ابن اللہ اور اوتار اور نہ معلوم کیا کیا بنا بیٹھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں لوگوں کو حد اعتدال پر قائم رکھنے کے لیے جو کوششیں فرمائیں وہ سب

کو معلوم ہیں۔ مگر اس کے ساتھ آپ نے انسانی فطرت کی رعایت بھی ملحوظ رکھی اور حدِ اعتدال کے اندر جہاں تک شدتِ عقیدت کو جانے کی اجازت دی جا سکتی تھی وہاں تک جانے سے لوگوں کو نہیں روکا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی وقت لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تھوک زمین پر نہ گرنے دیا اور آگے بڑھ کر اسے ہاتھوں پر لیلے اور اپنے منہ اور جسم پر مل لینے کی کوشش کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع نہ فرمایا۔ رہی یہ بات کہ خود لوگوں کو گھن کیوں نہ آتی تھی، تو میں کہوں گا کہ عام انسانوں کے تھوک سے ضرور گھن آسکتی ہے، مگر جس منہ پر خدا کا کلام اُترتا ہو اس کے تھوک سے گھن آنا تو درکنار اہلِ ایمان کی نگاہ میں تو عطر کی بھی اس کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہیں ہے۔

(۳) تیسرے واقعہ کی نوعیت بھی وہی ہے جو اوپر کے واقعہ کی ہے۔ لیکن اس کی پوری تفصیل جو بخاری کتاب المغازی، باب غزوۃ الطائف میں آئی ہے، اگر نگاہ میں رہے تو وہ بات زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے جو اوپر میں نے بیان کی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۃ حنین کے غنائم برسرِ موقع تقسیم کرنے کے بجائے جعرانہ پہنچ کر تقسیم کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا اور اس کی وجہ سے بعض نئے نئے ایمان لائے ہوئے لوگ بڑے بے صبر ہو رہے تھے۔ جب آپ جعرانہ پہنچے تو ایک بدو نے آکر اپنے حصے کا مطالبہ کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تجھے بشارت ہو!" (یعنی اس بات

کی بشارت کہ عنقریب حصّے تقسیم ہوں گے اور اب تک جو تُو نے صبر کیا اس کا اجر ملے گا) اس نے تُرش کر کہا: "آپ کی یہ بشارتیں میں بہت سُن چکا ہوں" حضرت ابوموسیٰ اشعری رضؓ اور حضرت بلال رضؓ اس وقت حاضر تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: "اس نے میری بشارت رَدّ کر دی۔ تم دونوں اسے قبول کر دو" دونوں نے عرض کیا: "ہم نے قبول کی" پھر آپ نے ایک پیالہ بھر پانی منگایا۔ اس میں ہاتھ اور منہ دھویا اور کُلّی کی۔ پھر دونوں صاحبوں سے فرمایا: تم اسے پی لو اور اپنے منہ اور سینے پر ڈالو اور بشارت لو۔ چنانچہ دونوں نے ایسا ہی کیا۔ پردے کے پیچھے اُمّ المؤمنین حضرت اُمِّ سلمہ رضؓ بیٹھی تھیں۔ انہوں نے پکار کر دونوں صاحبوں سے کہا: کچھ اپنی ماں کے لیے بھی بچا لینا۔ یہ سُن کر انہوں نے تھوڑا سا پانی بچا لیا اور انہیں بھی دیا۔

اس قصّہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دراصل اس بدّو کو یہ سبق دینا چاہتے تھے کہ ایمان کا دعویٰ کرنے کے باوجود اس نے جو اس بے بہا بشارت کو رَدّ کیا ہے یہ کیسی ناشکری اور بدبختی ہے۔ اور سچّے اہلِ ایمان کا اپنے نبی کے ساتھ کیا معاملہ ہوتا ہے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضؓ کی روایت کا انداز اور پھر اُمِّ سلمہ رضی اللہ عنہا کا اس پانی میں سے اپنا حصّہ طلب کرنا صاف بتاتا ہے کہ یہ حضرات اس مبارک پانی کو لے کر پینے اور منہ اور سینے پر ملنے میں کراہت محسوس کرنا تو درکنار اسے اپنے لیے آبِ حیات سمجھتے تھے۔ اس کے لیے

ایک دوسرے سے بڑھ کر مسابقت کرتے تھے۔ اور انہیں فخر تھا کہ یہ نعمت انہیں نصیب ہوئی۔

(۲) "اقبال اور حدیث" والے سوال کے بارے میں میں عرض اتنا ہی کہنا کافی سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے اس مسئلے کی سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں ہے کہ حدیث کے متعلق اقبال مرحوم کا نظریہ کیا تھا اور کیا نہ تھا۔ اگر ہمارے پاس اس معاملہ میں صاف اور واضح نصوص اور صحابہ سے راشدین سے لے کر آج تک کے تمام علمائے امت کا متفقہ طرزِ عمل نہ ہوتا تو شاید ہم اس کے محتاج ہوتے کہ حدیث کے متعلق علامہ اقبال رح کا نظریہ معلوم کرتے۔ لیکن ان حجتوں کی موجودگی میں یہ چیز تلاش کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن۔ اگست ۱۹۶۰ء)

قرآن وحدیث کا باہمی تعلق

سوال: رسائل ومسائل حصہ دوم صفحہ ۴۲-۴۳ پیراگراف اوّل میں آپ نے لکھا ہے:

"قرآن میں اگر کوئی حکم عموم کے انداز میں بیان ہوا ہو اور حدیث یہ بتاتی ہے کہ اس حکم عام کا اطلاق کن خاص صورتوں پر ہوگا تو یہ قرآن کے حکم کی نفی نہیں ہے بلکہ

اس کی تشریح ہے۔ اس تشریح کو اگر آپ قرآن کے خلاف ٹھیرا کر رد کر دیں گے تو اس سے بے شمار قباحتیں پیدا ہوں گی جن کی مثالیں آپ کے سامنے پیش کر دوں تو آپ خود مان جائیں گے کہ فی الواقع یہ اصرار غلطی ہے۔

اگر آپ اس عبارت کے آخر میں چند مثالیں اس امر کی پیش فرماتے تو مستفسر کو مزید تشفی ہو جاتی۔ مجھے چند ایسی امثلہ کی ضرورت ہے جس سے ایک منکر حدیث مان جاتے کہ ایسا کرنے سے (تشریح کو قرآن کے خلاف ٹھیرانے سے) فی الواقع قباحتیں پیدا ہوتی ہیں۔ بہتر ہوگا اگر آپ چار مثالیں مہیا فرما دیں۔

میں اس بات کو اچھی طرح سمجھتا ہوں کہ حدیث قرآن کی وضاحت کرتی ہے مگر میں کسی حکم کے قرآن میں نہ ہونے اور خلاف قرآن ہونے میں تمیز نہیں کر سکتا۔ از راہ کرم آپ چار امثلہ ایسی پیش فرما دیں جس سے میرے لیے دونوں باتوں (خط کشیدہ) کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے۔

جواب: حدیث قرآن کی جس طرح تشریح کرتی ہے اس کی بہت سی مثالوں میں سے چند یہ ہیں:

قرآن کہتا ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اس میں چوری کی کوئی حد

مقرر نہیں کی گئی ہے۔ حتیٰ کہ اگر آپ کا اپنا بچہ ایک پیسہ آپ کی جیب سے نکال لے تو وہ بھی چور قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہاتھ کی بھی کوئی حد نہیں بتائی گئی ہے۔ سیدھا یا بایاں؟ کلائی کے پاس سے یا شانے کے پاس سے یا کہنی کے پاس سے؟ ان سب امور کے متعلق سارے تعینات حدیث میں کیے گئے ہیں۔ انہیں آپ نظر انداز کر دیں، تو اندازہ کر لیجیے کہ حکم کی تعمیل میں کیسی کیسی زیادتیاں ہو سکتی ہیں۔

قرآن حج کی فرضیت کا عام حکم دیتا ہے اور یہ صراحت نہیں کرتا کہ آیا ہر سال ہر مستطیع مسلمان پر حج فرض ہے یا عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا کافی ہے۔ موخر الذکر بات صرف حدیث سے معلوم ہوتی ہے۔ اگر اسے آپ قبول نہ کریں تو قرآنی حکم کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ ہر سال ہر مستطیع مسلمان حج کے لیے جائے۔

قرآن چند اقسام کی عورتوں کو حرام قرار دینے کے بعد کہتا ہے کہ ان کے ماسوا دوسری عورتوں سے نکاح کرنا تمہارے لیے حلال ہے۔ ان حرام کی ہوئی عورتوں میں محرماتِ ابدیہ کے علاوہ صرف سالی کا ذکر ہے جب کہ اس کی بہن آدمی کے نکاح میں زندہ موجود ہو۔ عورت کی خالہ اور پھوپھی کا ذکر نہیں ہے۔ یہ بات حدیث سے معلوم ہوتی ہے کہ عورت کی اپنی بہن کی طرح اس کے باپ کی بہن اور اس کی ماں کی بہن بھی اس کے ساتھ ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس تشریح کو نظر انداز کر دیا جائے تو قرآنی حکم کے عموم سے غلط فائدہ اٹھا کر وہی خرابی

برپا کر سکتا ہے جس سے روکنے کے لیے شریعت نے جمع بین الاختین کو حرام کیا ہے۔

قرآن سونے اور چاندی کے جمع کر رکھنے پر سخت وعید کرتا ہے۔ سورۂ توبہ کی آیت ۳۵، ۳۶ کے الفاظ ملاحظہ فرمالیں۔ اس کے عموم میں اتنی گنجائش بھی نہیں ہے کہ آپ سونے یا چاندی کا ایک تار بھی اپنے گھر میں رکھ سکیں۔ یہ حدیث ہی ہے جس نے اس کے منشاء کی توضیح و تشریح کی ہے۔

قرآن میں کسی حکم کا نہ ہونا اور حدیث میں ہونا صرف یہ معنی رکھتا ہے کہ حدیث قرآن سے زائد ایک حکم بیان کرتی ہے، نہ یہ کہ حدیث قرآن کے خلاف حکم دے رہی ہے۔ مثلاً نماز کی رکعات اور اس میں پڑھی جانے والی عبارات اور نماز کی دوسری تفصیلات قرآن میں نہیں ہیں۔ حج کے تمام مناسک قرآن میں بیان نہیں ہوئے ہیں۔ زکوٰۃ کا نصاب اور اس کی شرحیں اور دوسری تفصیلات قرآن میں نہیں ہیں۔ اذان کے الفاظ قرآن میں نہیں ہیں۔ اس طرح کے جتنے زائد احکام ہم کو حدیث سے ملتے ہیں وہ قرآن سے زائد ضرور ہیں مگر اس کے خلاف نہیں ہیں۔ قرآن کے خلاف ہونا یہ ہے کہ قرآن ایک چیز کا حکم دے اور حدیث اس سے منع کرے۔ یا اس کے برعکس قرآن منع کرے اور حدیث اس کا حکم دے۔ ایسی کوئی مثال کسی صحیح حدیث میں نہیں پائی جاتی۔

(ترجمان القرآن۔ فروری ۱۹۶۱ء)

احادیث کی تاویل کا صحیح طریقہ

سوال: ایک مضمون میں ذیل کی حدیث نقل ہوئی ہے:

"قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے! اگر تم لوگوں نے گناہ نہ کیا تو تم لوگوں کو اللہ تعالیٰ اٹھا لے گا اور ایک دوسری قوم لے آئے گا جو گناہ کرے گی اور مغفرت چاہے گی۔ پس اللہ اس کو بخش دے گا۔"

ناچیز کو یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ حدیث شاید موضوع ہو گی جو بداعمالیوں کا جواز پیدا کرنے کے لیے بنا لی گئی ہو گی۔ بظاہر اس میں جتنی اہمیت استغفار کی ہے، اس سے کہیں زیادہ گناہ کی تحریص معلوم ہوتی ہے۔ کیا یہ حدیث صحیح ہے اور اس کی کوئی معقول توجیہ ممکن ہے؟

جواب: کسی حدیث کو رد کرنے کا یہ طریقہ صحیح نہیں ہے کہ آدمی اس کے مضمون پر تھوڑا سا غور کرے۔ اور اگر بات سمجھ میں نہ آسکے یا اس کا کوئی غلط مفہوم ذہن میں پیدا ہو جائے تو بے تکلف یہ فیصلہ کر دے کہ حدیث گھڑی ہوئی ہے۔ اور ایک نظریہ یہ بھی ساتھ ساتھ قائم کرے

کہ فلاں فلاں وجوہ سے یہ گھڑی گئی ہوگی۔ اس طریقے سے احادیث پرکھی جانے لگیں تو نہ معلوم کتنی صحیح حدیثوں کو دریا برد کر ڈالا جائے گا۔ حدیثوں کو پرکھنے کے لیے علم حدیث کی گہری واقفیت ضروری ہے۔ اور اس کے بعد دوسری ضروری چیز یہ ہے کہ آدمی میں بات کے مغز کو پہنچنے کی عمدہ صلاحیت ہو۔ اس طرح جب روایت اور درایت میں صحیح توازن قائم ہو جاتے تب انسان اس قابل ہو سکتا ہے کہ احادیث کو جانچ کر ان کی صحت و سقم اور ان کے مضمون کی معنوی حیثیت کے متعلق کوئی رائے قائم کرے۔

جس حدیث کے متعلق آپ نے تنقید کی ہے وہ مسلم، ترمذی اور مسند احمد میں متعدد طریقوں سے منقول ہوئی ہے اور روایت کے اعتبار سے اس پر کوئی وزنی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ رہا اس کا مضمون، تو اس موضوع سے متعلق جو دوسری احادیث وارد ہوئی ہیں ان سب کے ساتھ ملا کر اسے پڑھا جائے تو اس کا یہ مطلب نہیں نکلتا کہ آدمی کو جان جان کر گناہ کرنا چاہیے اور پھر توبہ کرنی چاہیے۔ بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ انسان جب تک انسان ہے بالکل بے خطا اور بے گناہ نہیں ہو سکتا۔ انسان کی اصل خوبی یہ نہیں ہے کہ اس سے کبھی گناہ سرزد ہی نہ ہو، بلکہ اس کی اصل خوبی یہ ہے کہ جب بھی اس سے گناہ سرزد ہو جائے وہ نادم ہو اور اپنے خدا سے معافی مانگے۔ اس مضمون کو ذہن نشین کرنے کے لیے حضورؐ نے فرمایا کہ اگر اللہ کو بے گناہ مخلوق ہی

پیدا کرنی ہوتی تو انسانوں کے بجائے کوئی اور مخلوق پیدا کرتا ۔ انسان کو تو خدا نے نیکی اور گناہ دونوں کی صلاحیت و استعداد کے ساتھ پیدا کیا ہے ۔ اور اس نوعیت کی مخلوق سے بے گناہی مطلوب نہیں ہو سکتی ۔ اس کے لیے تو بڑے سے بڑا مقام یہی ہو سکتا ہے کہ تقاضائے بشریت جب بھی اس سے قصور سرزد ہو، اس پر اصرار نہ کرے بلکہ نادم ہو کر استغفار کرے ۔

(ترجمان القرآن ۔ نومبر ۱۹۶۲ء)

فقہی مسائل

زکوٰۃ اور مسئلہ تملیک

علمائے حنفیہ بالعموم ادائیگی زکوٰۃ کے لیے تملیک شخصی کو
لازم قرار دیتے ہیں۔ اس لیے ان کا فتویٰ یہ ہے کہ حیلہ تملیک
کے بغیر رفاہ عام کے اداروں مثلاً مدارس اور شفاخانوں وغیرہ
کے اجتماعی مصارف میں زکوٰۃ دینا صحیح نہیں۔ اس پر ایک
مستفسر نے بعض اشکالات و سوالات علمائے کرام کی خدمت
میں پیش کیے تھے جو ترجمان القرآن محرم ۱۳۷۲ھ میں بھی شائع
ہوئے تھے۔ سائل کا بنیادی اعتراض یہ تھا کہ فقہ حنفی میں
تملیک کی جو شرط لگائی جاتی ہے اور اس کی بنا پر جو فروعی احکام
بیان کیے جاتے ہیں وہ صرف اسی صورت میں قابلِ عمل ہیں
جب کہ لوگ انفرادی طور پر زکوٰۃ نکال کر انفرادی طور پر ہی
اسے خرچ کریں۔ لیکن اجتماعی طور پر مثلاً اسلامی حکومت کے
ذریعے سے اگر زکوٰۃ کی وصول و صرف کا انتظام کیا جائے تو
شرطِ تملیک اپنے جزئی احکام کے ساتھ ایک دن بھی نہیں چل
سکتی۔ کیونکہ زکوٰۃ کے نظام کو وسیع اور منظم کرتے ہوئے زکوٰۃ
کی تقسیم و تنظیم، حمل و نقل اور متعلقہ ساز و سامان کی فراہمی میں
بے شمار شکلیں ایسی پیدا ہوں گی جن میں شرطِ تملیک کی پابندی

حال ہوگی۔ ان سوالات کا جو جواب دیا گیا تھا وہ حسبِ ذیل

ہے۔

جس فتوے پر یہ سوالات کیے گئے ہیں، میرے نزدیک وہ آیت

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ .... الخ کی اس تاویل کے اعتبار

سے بھی صحیح نہیں ہے جو حنفیہ نے اختیار فرمائی ہے۔ اس مطلب کو سمجھنے

کے لیے آیت کے الفاظ پر ایک نگاہ ڈال لیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد

ہے:

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ

عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ ...... الخ

صدقات تو فقراء کے لیے ہیں اور مساکین کے لیے، اور

ان لوگوں کے لیے جو ان پر کام کرنے والے ہوں، اور ان کے

لیے جن کی تالیفِ قلب مقصود ہو ...... الخ

دیکھیے یہاں لام کا عمل صرف فقراء ہی پر نہیں ہو رہا ہے بلکہ مساکین،

عاملین علیہا اور مؤلفۃ قلوبہم پر بھی ہو رہا ہے۔ یہ لام تملیک کے لیے ہے

تو، اور استحقاق یا اختصاص یا کسی اور معنی کے لیے ہے تو، بہرصورت جس

معنی میں بھی یہ فقراء سے متعلق ہوگا اسی معنی میں باقی تینوں سے بھی متعلق

ہوگا۔ اب اگر حنفی تاویل کے لحاظ سے وہ تملیک کا مقتضی ہے تو زکوٰۃ اور

صدقاتِ واجبہ کا مال ان چاروں میں سے جس کے حوالے بھی کر دیا جائے گا

تملیک کا تقاضا پورا ہو جائے گا۔ آگے تملیک در تملیک کا حکم کہاں سے نکالا جاتا ہے؟

کیا فقیر یا مسکین کی ملک میں زکوٰۃ کا مال پہنچ جانے کے بعد اس کے تصرفات پر کوئی پابندی ہے ؟ اگر نہیں تو عاملین علیہا کے ہاتھ میں مال پہنچ جانے کے بعد، جبکہ لام تملیک کا تقاضا پورا ہو چکا، پھر مزید تملیک کی پابندی لگانے کے لیے کیا دلیل ہے ؟

لام کو اگر تملیک ہی کے معنی میں لیا جائے تو ایک شخص جب زکوٰۃ و صدقات واجبہ کے اموال عاملین علیہا کے سپرد کر دیتا ہے تو گویا وہ انہیں اُس کا مالک بنا دیتا ہے۔ عاملین اسی طرح ان کی ملک میں جاتے ہیں جس طرح سے غنیمت کے اموال حکومت کی ملک بنتے ہیں۔ پھر ان پر یہ لازم نہیں رہتا کہ وہ ان اموال کو آگے جن مستحقین پر بھی صرف کریں بصورتِ تملیک ہی کریں۔ بلکہ انہیں یہ حق حاصل ہے کہ باقی ماندہ سات مصارفِ زکوٰۃ میں اس کو جس طرح مناسب اور ضروری سمجھیں صرف کریں۔ لامِ تملیک کے زور سے اُن پر کوئی قید نہیں لگائی جا سکتی۔ البتہ جو قید لگائی جا سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ جو شخص بھی زکوٰۃ کی تحصیل و صرف کے سلسلے میں کوئی عمل کرے وہ بس اس عمل کی اجرت لے لے۔ باقی مال اُسے دوسرے مستحقینِ زکوٰۃ پر صرف کرنا ہو گا۔ اس لیے کہ یہ لوگ عاملین علیہا ہونے کی حیثیت سے ان اموال کے مالک بنائے جاتے ہیں نہ کہ بجائے خود مستحق ہونے کی حیثیت سے۔ "عاملین علیہا" کا لفظ خود اُس وجہ کو ظاہر کر دیتا ہے جس کے لیے زکوٰۃ ان کے حوالے کی جاتی ہے۔ اور پھر یہی لفظ یہ بھی طے کر دیتا ہے کہ وہ عامل ہونے کی حیثیت سے اس مال کا کتنا حصہ جائز طور پر اپنے ذاتی تصرف میں لانے کا حق رکھتے

ہالیہا۔

اس تشریح کے بعد اس حدیث پر نگاہ ڈالیے جو امام احمدؒ نے حضرت انسؓ بن مالک سے روایت کی ہے۔ اس میں حضرت انسؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ اِذَا اَدَّیْتُ الزَّکٰوۃَ اِلٰی رَسُوْلِکَ فَقَدْ بَرِئْتُ مِنْهَا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ "جب میں نے آپ کے بھیجے ہوئے عامل کو زکوٰۃ ادا کر دی تو میں اللہ اور اس کے رسول کے سامنے اپنے فرض سے بری الذمہ ہو گیا؟" حضورؐ نے جواب دیا: نَعَمْ، اِذَا اَدَّیْتَهَا اِلٰی رَسُوْلِیْ فَقَدْ بَرِئْتَ مِنْهَا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ فَلَکَ اَجْرُھَا وَاِثْمُھَا عَلٰی مَنْ بَدَّلَھَا "ہاں! جب تو نے اسے میرے فرستادہ عامل کے حوالہ کر دیا تو تو اللہ اور اس کے رسول کے آگے اپنے فرض سے بری الذمہ ہو گیا۔ اس کا اجر تیرے لیے ہے اور جو اس میں ناجائز تصرف کرے اس کا گناہ اسی پر ہے۔"

اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ دینے والا اپنی زکوٰۃ عاملین علیہا کے سپرد کر کے بری الذمہ ہو جاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر امر تملیک کا تقاضا جس طرح کسی فقیر یا مسکین کو زکوٰۃ دینے سے پورا ہوتا ہے، اسی طرح عاملین علیہا کو دے دینے سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اب یہ فتویٰ کس بنیاد پر دیا جاتا ہے کہ عاملین علیہا اگر آگے تملیک ہی کے طریقے پر اموالِ زکوٰۃ کو صرف کرتے ہوں تو انہیں زکوٰۃ دو ورنہ نہیں؟ زکوٰۃ دینے والوں پر یہ

دیکھنا کس نے فرض کیا ہے کہ عاملین کس طریقے پر عمل کرتے ہیں؟ ان کا فرض صرف یہ ہے کہ زکوٰۃ کے مستحقین کو، یا اُن حکے لیے کام کرنے والے عاملین کو اپنے اموالِ زکوٰۃ کا مالک بنا دیں۔ عاملین کے بارے میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ کہ جس شخص کو اس حیثیت سے زکوٰۃ دی جا رہی ہو اس کے بارے میں زکوٰۃ دینے والا یہ اطمینان کرلے کہ وہ واقعی عامل ہے یا نہیں؟ حکومت اسلامی موجود ہو، اور اس نے عاملین زکوٰۃ مقرر کیے ہوں تو ان کے پاس حکومت کی طرف سے تحصیلِ زکوٰۃ کا پروانہ موجود ہونا ہی اس اطمینان کے لیے کافی ہے۔ لیکن اگر یہ صورت نہ ہو اور مسلمانوں کو کسی اجتماعی تنظیم نے بطورِ خود زکوٰۃ کی تحصیل و صرف کا بندوبست کیا ہو تو اس کے بارے میں یہ تحقیق کر لینا چاہیے کہ وہ واقعی مستحقین زکوٰۃ پر اس مال کو صرف کرتی ہے۔ اور اس عمل کے مصارف اسی حد تک لیتی ہے جنہیں جائز و معقول کہا جاسکے۔ تحقیق سے ان باتوں کا اطمینان ہوجانے پر اس کو زکوٰۃ دینے والا اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گا۔ کوئی شرعی دلیل مجھے ایسی نظر نہیں آتی جس کی بنا پر زکوٰۃ دینے والوں کو یہ حکم دیا جائے کہ وہ عاملین علیہا کو زکوٰۃ دینے سے پہلے یہ بھی تحقیق کریں کہ وہ اموالِ زکوٰۃ کو بطریق تملیک صرف کرتے ہیں یا نہیں؟

اب یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ "عاملین علیہا" کے الفاظ جو قرآن میں ارشاد فرمائے گئے ہیں، ان کا اطلاق کن لوگوں پر ہوتا ہے۔ لوگ اسے

صرف ان کارندوں تک محدود سمجھتے ہیں جن کو حکومت اسلامی اس کام کے لیے مقرر کرے۔ لیکن قرآن کے الفاظ عام ہیں جن کا اطلاق ہر اس شخص پر ہو سکتا ہے جو زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کے سلسلے میں "عمل" کرے۔ اس عام کو خاص کرنے والی کوئی دلیل میرے علم میں نہیں ہے۔ اگر حکومت اسلامی موجود نہ ہو یا ہو مگر اس فرض سے غافل ہو، اور مسلمانوں میں کوئی گروہ یہ "عمل" کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو، تو آخر کس دلیل سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تم "عاملین علیہا" نہیں ہو؟ میرے نزدیک تو یہ اللہ کی رحمتوں میں سے ایک رحمت ہے کہ اس نے عاملین کو حکومت کے لیے خاص کرنے کے بجائے اپنا حکم ایسے عام الفاظ میں دیا ہے جن میں یہ گنجائش پائی جاتی ہے کہ اسلامی حکومت کی غیر موجودگی، یا غافل حکمرانوں کی موجودگی میں مسلمان بطورِ خود بھی زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کے لیے مختلف انتظامات کر سکیں۔ اگر اللہ تعالیٰ کے اس عام حکم کو عام ہی رہنے دیا جائے تو غریب طلباء کی تعلیم، یتیموں کی پرورش، بوڑھوں اور معذوروں اور اپاہجوں کی نگہداشت، نادار مریضوں کے علاج، اور ایسے ہی دوسرے کاموں کے لیے جو ادارے قائم ہوں، ان سب کے منتظمین بالکل بجا طور پر "عاملین علیہا" کی تعریف میں آئیں گے اور ان کو زکوٰۃ لینے اور حسبِ ضرورت صرف کرنے کے اختیارات حاصل ہو جائیں گے، اور ان حیلہ بازیوں کی کوئی حاجت باقی نہ رہے گی جو آج کل ہمارے عربی مدرسوں کے مہتمم حضرات زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح ایسے

ادارے قائم کرنے کی بھی گنجائش نکل آئے گی جو خاص طور پر تحصیل و صرفِ زکوٰۃ ہی کے لیے قائم ہوں۔ ان کے مشتغلین بھی وہ عاملین علیہا قرار پائیں گے اور صرفِ زکوٰۃ کے معاملے میں ان کے ہاتھ بھی تملیک کے فتوے سے باندھنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

میرے نزدیک اگر قرآن کے الفاظ کی عمومیت نگاہ میں رکھی جائے تو صرف مذکورہ بالا عاملین ہی پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ دوسرے بہت سے کارکن بھی اس تعریف میں آتے ہیں۔ مثلاً:

ایک یتیم کا ولی، ایک بیمار یا اپاہج کی خبر گیری کرنے والا، اور ایک بیکس بوڑھے کا نگہبان بھی وہ عامل ہے۔ اسے زکوٰۃ وصول کر کے ان لوگوں کی ضروریات پر خرچ کا حق ہے۔ اور اس میں سے معروف طریقے پر اپنے عمل کی اجرت بھی وہ چاہے تو لے سکتا ہے۔

زکوٰۃ کی رقم اگر ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجنے کی ضرورت پیش آئے تو اس میں سے ڈاک خانے یا بنک کی اجرت دی جا سکتی ہے۔ کیونکہ اس خدمت کو انجام دینے کی حد تک وہ بھی عاملین علیہا ہوں گے۔

زکوٰۃ وصول کرنے، زکوٰۃ کے اموال ایک جگہ سے دوسری جگہ حسبِ ضرورت لے جانے، یا مستحقین زکوٰۃ کی مختلف ضروریات پوری کرنے کے لیے ریل، بس، ٹرک، تانگے، ٹھیلے وغیرہ جو استعمال کیے جائیں ان کے کرائے مالِ زکوٰۃ سے دیے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ خدمات انجام دیتے وقت یہ سب عاملین علیہا

میں ہی شمار ہوں گے۔

مستحقین زکوٰۃ کی خدمت کے لیے جس قدر بھی ملازم اور مزدور استعمال کیے جائیں گے ان سب کی تنخواہیں اور اجرتیں زکوٰۃ کی مد سے دی جاسکتی ہیں، کیونکہ وہ "عاملین علیہا" میں داخل ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ کوئی ریلوے اسٹیشن پر زکوٰۃ کے غلے کی بوریاں ڈھوئے، یا کوئی غریب مریضوں کی خدمت کے لیے گاڑی چلائے، یا کوئی یتیم بچوں کی نگہداشت کرے۔

اب رہ جاتا ہے یہ سوال کہ آیا عاملین علیہا کے تصرفات پر کوئی ایسی پابندی ہے کہ وہ مستحقین زکوٰۃ کی خدمت کے لیے عمارات نہ بنوا سکیں اور اشیائے ضرورت مثلاً گاڑیاں، دوائیں، آلات، کپڑے وغیرہ نہ خرید سکیں؟ میں کہتا ہوں کہ حنفی تاویل آیت کے لحاظ سے یہ پابندی صرف زکوٰۃ ادا کرنے والے پر عائد ہوتی ہے۔ وہ خود بلاشبہ ان تصرفات میں سے کوئی تصرف نہیں کر سکتا۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کی رو سے زکوٰۃ جن کے لیے ہے ان کی یا ان میں سے کسی کی ملک میں دے دے۔ رہے عاملین علیہا تو ان پر اس طرح کی کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی۔ وہ تمام مستحقین زکوٰۃ کے لیے بمنزلہ ولی یا وکیل ہیں اور اصل مستحق اس مال میں جتنے تصرفات کر سکتا ہے وہ سب تصرفات اس کے ولی یا وکیل ہونے کی حیثیت سے یہ بھی کر سکتے ہیں۔ وہ جب فقراء و مساکین کی ضروریات کے لیے کوئی عمارت بنائیں یا کوئی گاڑی خریدیں، تو یہ بالکل

ایسا ہی ہے جیسے بہت سے فقیروں اور مسکینوں نے اپنی کو فرداً فرداً زکوٰۃ ملی تھی ، باہم مل کر ایک عمارت بنوالی ، یا ایک سواری خرید لی۔ جس طرح ان کے اس تصرف پر کوئی پابندی نہیں ہے اسی طرح ان کے وکیل یا ولی پر بھی کوئی پابندی نہیں ہے۔ عاملین علیہا کو زکوٰۃ دینے کا طریقہ اللہ تعالیٰ نے اسی لیے مقرر کیا ہے ، اور اللہ کے رسولؐ نے اسی لیے ان کے ہاتھ میں زکوٰۃ دے دینے والے کو فرض سے سبکدوش قرار دیا ہے کہ انہیں یہ مال دے دینا گویا تمام مستحقین کو دے دینا ہے۔ وہ انہی کی طرف سے اسے وصول کرتے ہیں اور انہی کے نائب و سرپرست بن کر اسے صرف کرتے ہیں۔ آپ ان کے تصرفات پر اس حیثیت سے ضرور اعتراض کر سکتے ہیں کہ تم نے فلاں خرچ بلا ضرورت کیا ، یا فلاں چیز پر ضرورت سے زیادہ خرچ کر دیا ، یا اپنے عمل کی اجرت معقول مدت سے زیادہ لے لی ، یا کسی عامل کو معقول شرح سے زیادہ اجرت دے دی۔ لیکن کوئی قاعدۂ شرعی میرے علم میں ایسا نہیں ہے جس کی بنا پر ان کو اس بات کا پابند کیا جا سکے کہ فلاں فلاں قسم کے تصرفات تم کر سکتے ہو اور فلاں فلاں قسم کے نہیں کر سکتے۔ قواعد شریعت انہیں ہر اس کام کی اجازت دیتے ہیں جس کی مستحقین زکوٰۃ کے لیے ضرورت ہو۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس معاملے میں اصل حل طلب سوالات صرف دو ہیں۔

ایک یہ کہ اگر زکوٰۃ دینے والوں اور زکوٰۃ کا استحقاق رکھنے والوں کی رضامندی سے چند غیر سرکاری آدمی زکوٰۃ پر کام کریں تو آیا وہ قرآن کے

ارشاد کے مطابق عاملین علیہا کی تعریف میں آتے ہیں یا نہیں؟

(۲) دوسرے یہ کہ عاملین علیہا کے ہاتھ میں زکوٰۃ دے دینے کے بعد ان کے تصرفات پر پھر تملیک کی قید عائد کرنے کے لیے کیا دلیل ہے؟

علماء کرام کو انہی دو سوالات پر غور کر کے کوئی فیصلہ دینا چاہیے۔

(ترجمان القرآن۔ ربیع الاوّل ۱۳۷۵ھ۔ دسمبر ۱۹۵۵ء)

توأم متحد الجسم لڑکیوں کا نکاح

(ذیل میں جس سوال کا جواب درج کیا جا رہا ہے اس کی بنیاد پر کئی سال سے ایک گروہ مصنف کے خلاف یہ پروپیگنڈا کر رہا ہے کہ اس نے جمع بین الاختین کو حلال کر دیا ہے۔ اب ہر شخص اسے خود پڑھ کر رائے قائم کر سکتا ہے کہ اس افترا کی حقیقت کیا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ دو بھائیوں یا دو بہنوں کا متحد الجسم ہونا کوئی ناممکن واقعہ نہیں ہے۔ دسمبر ۱۹۵۵ء کے ریڈرز ڈائجسٹ میں سیام کے متحد الجسم بھائیوں کا قصہ ملاحظہ فرمایا جائے۔)

سوال: مندرجہ ذیل سطور بغرض جواب ارسال ہیں۔ کسی ملاقاتی کے ذریعے بھیج کر ممنون فرمائیں۔

بہاولپور میں دو توأم لڑکیاں متحد الجسم ہیں۔ یعنی جس وقت وہ پیدا ہوئیں تو ان کے کندھے، پہلو اور کولہے کی ہڈی

تک آپس میں جُڑے ہوئے تھے۔ اور کسی طرح سے ان کو جُدا
نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اپنی پیدائش سے آب جوان ہونے تک وہ
ایک ساتھ چلتی پھرتی ہیں۔ اُن کو بھُوک ایک ہی وقت لگتی ہے۔
پیشاب پاخانہ کی حاجت ایک ہی وقت ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر
ان میں سے کسی ایک کو کوئی عارضہ لاحق ہو تو دوسری بھی اسی
مرض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اُن کا نکاح ایک مرد سے ہو سکتا ہے یا نہیں۔
نیز اگر دونوں بیک وقت ایک مرد کے نکاح میں آ سکتی ہیں تو اس
کے لیے شرعی دلیل کیا ہے؟

مقامی علماء دو ایک مرد سے نکاح کی اجازت دیتے ہیں اور
دو مردوں سے ۔ ایک مرد سے ان دونوں کا نکاح قرآن کی اس آیت
کی رُو سے درست نہیں جس میں بتایا گیا ہے کہ دو حقیقی بہنیں
بیک وقت ایک مرد کے نکاح میں نہیں آ سکتیں۔ وَ اَنْ
تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ۔ دو مسلم
کو بنیاد بنا کر اگر دو مردوں کے نکاح میں ان دو متحد الجسم عورتوں
کو دے دیا گیا تو مندرجہ ذیل دشواریاں ایسی ہیں جن کو دیکھ کر
علماء نے سکوت اختیار کر لیا ہے۔ مثلاً:

۱۔ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ایک مرد اپنی منکوحہ
نامزد بیوی تک ہی اپنے جنسی تعلقات کو محدود کر سکے گا اور

دوسری متحدالجسم عورت سے جو اس کے نکاح میں نہیں ہے
تعرض نہ کرے گا۔

۲۔ یہ دوسری عورت جو اپنی بہن سے متحدالجسم
ہونے کے ساتھ متحدالمزاج بھی ہے زوجی تعلق کے وقت
متاثر نہ ہوگی۔

۳۔ دو مردوں سے ایسا نکاح جس میں دونوں عورتیں زوجی
تعلقات کے وقت متاثر ہوتی ہوں، ان کی حیا مجروح ہوتی
ہو، اُن میں رقیبانہ جذبات پیدا ہوتے ہوں، کیا نکاح کی اس
رُوح کے منافی نہیں جس میں بتایا گیا ہے وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ
مَوَدَّةً (الروم) وجعل منها زوجها ليسكن اليها

(اعراف)

۴۔ نکاح کا ایک بڑا مقصد افزائش نسل ہے اور والدین
اور مولود میں شفقت بھی ہے۔ دو مردوں کا یہ نکاح اس
تعلق پر کلہاڑا چلاتا ہے۔ اور بھی مفاسد ہیں جن کے بیان کو
یہاں نظرانداز کیا جاتا ہے۔

براہ کرم شریعت کی روشنی میں اس سوال کو حل کیجئے تاکہ
یہ تذبذب دُور ہو۔ ان عورتوں کے ... میں ان کا نکاح کر
سکیں۔ اور اس فتنہ کا سدِّباب ہو۔ ... ان ہونے کی وجہ
سے ان کو لاحق ہے۔

جواب :- ان دونوں لڑکیوں کے معاملے میں چار صورتیں ممکن ہیں :

ایک یہ کہ دونوں کا نکاح دو الگ شخصوں سے ہو۔

دوسری یہ کہ ان میں سے کسی ایک کا نکاح ایک شخص سے کیا جائے اور دوسری محروم رکھی جائے۔

تیسری یہ کہ دونوں کا نکاح ایک ہی شخص سے کر دیا جائے۔

چوتھی یہ کہ دونوں ہمیشہ نکاح سے محروم رہیں۔

ان میں سے پہلی دو صورتیں تو ایسی صریح نا جائز، غیر معقول اور ناقابلِ عمل ہیں کہ ان کے خلاف کسی استدلال کی حاجت نہیں۔ اب رہ جاتی ہیں آخری دو صورتیں۔ یہ دونوں قابلِ عمل ہیں۔ مگر ایک صورت کے متعلق مقامی علماء کہتے ہیں کہ یہ چونکہ جمع بین الاختین کی صورت ہے جسے قرآن میں حرام قرار دیا گیا ہے، اس لیے لامحالہ آخری صورت پر ہی عمل کرنا ہوگا۔ بظاہر علماء کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں لڑکیاں توام بہنیں ہیں اور قرآن کا یہ حکم صاف اور صریح ہے کہ دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ لیکن اس پر دو سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کیا یہ ظلم نہیں ہے کہ ان لڑکیوں کو دائمی تجرد پر مجبور کیا جائے اور یہ ہمیشہ کے لیے نکاح سے محروم رہیں؟ اور کیا قرآن کا یہ حکم واقعی اس مخصوص اور نادر صورتِ حال کے لیے ہے جس میں یہ دونوں لڑکیاں پیدائشی طور پر مبتلا ہیں؟

میرا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اس مخصوص حالت کے لیے نہیں ہے بلکہ اُس عام حالت کے لیے ہے جس میں دو بہنوں کے الگ الگ

مستقل وجود ہوتے ہیں ، اور وہ ایک شخص کے جمع کرنے سے ہی بیک وقت ایک نکاح میں جمع ہو سکتی ہیں ورنہ نہیں ۔ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام حالات کے لیے حکم بیان کرتا ہے ۔ اور مخصوص ، شاذ اور نادر الوقوع یا عسیر الوقوع حالات کو چھوڑ دیتا ہے ۔ اسی طرح کے حالات سے اگر سابقہ پیش آجائے تو تفقہ کا تقاضا یہ ہے کہ عام حکم کو اُن پر جوں کا توں چسپاں کرنے کے بجائے صورتِ حکم کو چھوڑ کر مقصدِ حکم کو مناسب طریقے سے پُورا کیا جائے ۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ شارع نے روزے کے لیے یہ الفاظ صریح یہ حکم دیا ہے کہ طلوعِ فجر کے ساتھ اس کو شروع کیا جائے اور رات کا آغاز ہوتے ہی افطار کر دیا جائے ۔ وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل ۔ یہ حکم زمین کے اُن علاقوں کے لیے ہے جن میں رات دن کا اُلٹ پھیر چوبیس گھنٹوں کے اندر پُورا ہو جاتا ہے ۔ اور حکم کو اس شکل میں بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زمین کی آبادی کا بیشتر حصہ انہی علاقوں میں رہتا ہے ۔ اب ایک شخص سخت غلطی کرے گا اگر اس حکم کو اُن مخصوص حالات پر جوں کا توں چسپاں کر دے گا جو قطبِ شمالی کے قریب علاقوں میں پائے جاتے ہیں ، جہاں رات اور دن کا طول کئی کئی مہینوں تک ممتد ہو جاتا ہے ۔ ایسے علاقوں کے لیے یہ کہنا کہ وہاں بھی طلوعِ فجر کے ساتھ روزہ شروع کیا جائے اور رات آنے پر کھولا جائے ، یا یہ کہ وہاں سرے سے روزہ رکھا ہی نہ جائے کسی طرح

بہیح نہ ہوگا۔ تفقہ کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے مقامات پر صورت حکم کو چھوڑ کر کسی دوسری مناسب صورت سے حکم کا منشا پورا کیا جاسکے۔ مثلاً یہ کہ روزوں کے لیے ایسے اوقات مقرر کر لیے جائیں جو زمین کی بیشتر آبادی کے اوقات صوم سے ملتے جلتے ہوں۔

یہی صورت میرے نزدیک ان دو لڑکیوں کے معاملہ میں بھی اختیار کرنی چاہیے جن کے جسم آپس میں جڑے ہوئے ہیں۔ اُن کے نکاح دو الگ شخصوں سے کرنے یا سرے سے نکاح ہی نہ کرنے کی تجویزیں غلط ہیں۔ ان کے معاملہ میں ہونا یہ چاہیے کہ ان تجمعوا بین الاختین کے ظاہر کو چھوڑ کر صرف اس کے منشا کو پورا کیا جائے۔ حکم کا منشا یہ ہے کہ دو بہنوں کو سوکناپے کی رقابت میں مبتلا کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ یہاں چونکہ ایسی صورت حال درپیش ہے کہ دونوں کا نکاح یا تو ایک ہی شخص سے ہو سکتا ہے یا پھر کسی سے نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ فیصلہ انہی دونوں بہنوں پر چھوڑ دیا جائے کہ آیا وہ بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جانے پر راضی ہیں یا دائمی تجرد کو ترجیح دیتی ہیں۔ اگر وہ پہلی صورت کو خود قبول کریں تو ان کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر دیا جائے جو انہیں پسند کرے۔ اور اگر وہ دوسری صورت ہی کو ترجیح دیں تو پھر اس ظلم کی ذمہ داری سے ہم بھی بری ہیں اور خدا کا قانون بھی۔

اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ بالفرض یہ دونوں ایک شخص کے نکاح میں دے دی جائیں، اور بعد میں وہ ان میں سے کسی ایک کو طلاق دے

دے تو کیا ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں دونوں اس سے جدا ہو جائیں گی۔ ایک اس لیے کہ اسے طلاق دی گئی اور دوسری اس لیے کہ وہ اس سے کوئی تمتع نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ خلوت اجنبیہ کے جرم کا ارتکاب نہ کرے۔ یہی نہیں بلکہ وہ اسے اپنے گھر پہ بھی نہیں رکھ سکتا، کیونکہ مطلقہ لڑکی کو اپنے گھر رہنے پر مجبور کرنے کا اسے حق نہیں ہے اور غیر مطلقہ لڑکی اس کے گھر اس وقت تک نہیں رہ سکتی جب تک کہ مطلقہ لڑکی بھی اس کے ساتھ نہ ہو۔ لہٰذا جب وہ ان میں سے ایک کو طلاق دے گا تو دوسری کو خلع کے مطالبے کا جائز حق حاصل ہو جائے گا۔ اگر وہ خلع نہ دے تو عدالت کا فرض ہے کہ اسے خلع پر مجبور کرے۔ یہ لڑکیاں اپنی پیدائش ہی کی وجہ سے ایسی ہیں کہ کوئی شخص نہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے اور نہ کسی ایک کو طلاق دے سکتا ہے۔ ان کا نکاح بھی ایک ساتھ ہوگا اور طلاق بھی۔ ھذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

(ترجمان القرآن، صفر ۱۳۷۲ھ۔ نومبر ۱۹۵۲ء)

طلاق قبل از نکاح

سوال: میرے ایک غیر شادی شدہ دوست نے کسی وقتی جذبے کے تحت ایک مرتبہ یہ کہہ دیا تھا کہ اگر میں کسی عورت سے بھی شادی کروں تو اس پر تین طلاق ہے۔ اب

وہ اپنے اس قول پر سخت نادم ہے اور چاہتا ہے کہ شادی کرے۔ علماء یہ کہتے ہیں کہ جونہی وہ شادی کرے گا عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لیے عمر بھر اب شادی کی کوشش کرنا اس کے لیے ایک بے کار اور عبث فعل ہے۔

براہ کرم بتائیں کہ اس مصیبت خیز الجھن سے نکلنے کا کوئی رستہ ہے یا نہیں؟

جواب۔ بلاشبہ فقہائے حنفیہ کی رائے یہی ہے کہ ایسی صورت میں جس عورت سے بھی اس کا نکاح ہوگا اس پر طلاق وارد ہو جائے گی۔ لیکن تمام ائمہ وفقہاء کا اس بارے میں اتفاق نہیں ہے۔ امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ طلاق کا حق نکاح کے بعد پیدا ہوتا ہے نہ کہ نکاح سے پہلے۔ اگر کسی شخص نے یہ کہا ہو کہ وہ آئندہ جس عورت سے بھی نکاح کرے اس کو طلاق ہے تو یہ ایک لغو اور غیر مؤثر بات ہے۔ اس سے کوئی قانونی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ یہی رائے حضرت علی رض، حضرت معاذ بن جبل رض، حضرت جابر رض بن عبداللہ، حضرت ابن عباس رض، اور حضرت عائشہ رض سے بھی منقول ہے۔ اور اس رائے کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ لا طلاق الا من بعد نکاح (طلاق نہیں ہے مگر نکاح کے بعد)۔ امام مالک رح کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی خاص عورت یا خاص قبیلے یا خاص خاندان کی عورتوں کے بارے میں کوئی شخص ایسی بات کہے تب تو طلاق لازم آجائے گی، لیکن مطلقاً تمام عورتوں کے بارے میں یہ بات کہی جائے تو طلاق واقع

نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت میں تو یہ امکان باقی رہتا ہے کہ مرد اس عورت یا اُس قبیلے کی عورت کے سوا دوسری عورتوں سے نکاح کر سکے۔ لیکن دوسری صورت میں ترکِ سنت کی قباحت لازم آتی ہے۔ اور یہ ایک حلال چیز کو اپنے اوپر مطلقاً حرام کر لینے کا ہم معنی ہے۔

اس مسئلے پر مزید تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر سورۂ احزاب صفحہ ۷۳۔

(ترجمان القرآن۔ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۶ھ جنوری ۱۹۵۷ء)

قزع اور تشبہ بالکفار

سوال: آپ نے رسائل و مسائل میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا تھا کہ آپ کے نزدیک انگریزی طرز کے بال شرعاً ممنوع نہیں ہیں۔ آپ نے لکھا تھا کہ جو چیز ممنوع ہے وہ یا تو فعلِ قزع ہے یا وضع میں تشبہ بالکفار ہے، اور انگریزی طرز کے بال ان دونوں کے تحت نہیں آتے۔ مگر آپ کا جواب بہت مختصر تھا۔ اور اُس میں آپ نے اپنے حق میں دلائل کی وضاحت نہیں کی خصوصاً قزع کی جو تعریف آپ نے بتائی ہے اس کی تائید میں آپ نے کسی متعین حدیث یا اقوالِ صحابہ و ائمہ میں سے

کسی قول کو نقل نہیں کیا۔ اسی طرح عہد نبوی میں غیر مسلموں کے اجزائے لباس کے اختیار کیے جانے کا آپ نے ذکر تو کیا ہے لیکن وہاں بھی آپ نے کوئی حوالہ پیش نہیں کیا۔ بہتر یہ ہوگا کہ آپ متعلقہ حوالہ جات کو بھی ترجمان میں نقل کر دیں تاکہ بات زیادہ صاف ہو جائے۔

آپ کی توضیح کے مطابق اس طرز کے بال رکھنا حرام تو نہیں لیکن آپ کا ذوق انہیں پسند بھی نہیں کرتا۔ کیا جو وضع اہل دین کے نزدیک ناپسندیدہ ہو مگر حرمت کے درجے میں نہ ہو اس کی روک تھام کے لیے کوئی عملی تدابیر اختیار نہیں کی جا سکتیں؟

جواب: کسی چیز کو شرعی حیثیت سے ناجائز کہنے کے لیے دو امور میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔ یا تو بعینہٖ اس چیز کے متعلق کوئی حکم کلام شارع میں موجود ہو، یا شارع کی دی ہوئی کسی اصولی ہدایت کے تحت وہ ناجائز قرار پاتی ہو۔ اگر ان دونوں امور میں سے کوئی بھی نہ ہو تو ایسی چیز کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا خواہ وہ کسی شخص یا گروہ کے مذاق پر کتنی ہی گراں ہو۔ اس قاعدہ کلیہ کے تحت جب ہم تحقیق کرتے ہیں کہ انگریزی طرز کے بالوں کی شرعی حیثیت کیا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ مذکورۂ بالا وجوہِ تحریم میں سے کوئی بھی یہاں نہیں پائی جاتی۔ سر کے بالوں کے متعلق نص صریح میں جس چیز کی ممانعت وارد

ہوئی ہے وہ قزع ہے۔ اور قزع کی جو تعریف ائمہ حدیث وفقہ نے بیان کی ہے وہ یہ ہے:

ان یحلق بعض رأس الصبی و یترک بعض۔ (نافع مولیٰ ابن عمر۔ صحیح مسلم)

"یہ کہ بچے کے سر کا کچھ حصہ مونڈا جائے اور کچھ حصہ چھوڑ دیا جائے۔"

اذا حلق الصبی وترک ھھنا شعرۃ وھھنا وھھنا، و اشار الی ناصیتہ وجانبی راسہ...... ولکن القزع ان یترک بناصیتہ شعر ولیس فی راسہ غیرہ وکذالک شق رأسہ ھذا وھذا۔

(عمر بن نافع۔ صحیح بخاری)

جب کہ بچے کا سر اس طرح مونڈا جائے کہ صرف پیشانی پر اور سر کے دونوں جانب بال چھوڑ دیے جائیں (پھر دوبارہ پوچھنے پر مزید تشریح کی کہ)...... مگر قزع یہ ہے کہ پیشانی کے بال چھوڑ کر باقی سارا سر مونڈ دیا جائے اور اسی طرح یہ کہ سر کے اِن اِن حصوں کو چھوڑ کر باقی سر مونڈ ڈالا جائے۔

ابوداؤد کی روایت میں یہ تشریح خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

سے مستنبط ہوتی ہے۔ اس میں ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کو دیکھا جس کے سر کا کچھ حصہ منڈا ہوا تھا اور کچھ حصے پر بال چھوڑ دیے گئے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل سے منع کیا اور فرمایا احلقوا کلہ او اترکوا کلہ "یا تو پورا مونڈ دو یا پورے سر کے بال چھوڑ دو۔"

اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ شریعت میں جو چیز بعینہٖ ممنوع ہے وہ کچھ مونڈنا اور کچھ رکھنا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کا اطلاق ان بالوں پر نہیں ہوتا جو آج کل انگریزی بالوں کے نام سے مشہور ہیں۔

اب رہ گیا دوسرا امر کہ شارع کی کسی اصولی ہدایت کے تحت ان بالوں کو ناجائز قرار دیا جائے، تو وہ اصولی ہدایت صرف نہی تشبہ والی ہدایت ہو سکتی ہے جس کے اس معاملہ پر منطبق ہونے کا دعوٰی کرنا ممکن ہے۔ لیکن اس معاملہ میں تحقیق طلب امر یہ ہے کہ تشبہ سے مراد کیا ہے؟ آیا تشبہ مجموعی وضع و ہیئت ہی میں ہوتا ہے یا جزئی طور پر بھی ہو سکتا ہے؟ اس سوال کی تحقیق میں جب ہم حدیث پر نگاہ ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جزئی طور پر غیر مسلم قوموں کی کوئی چیز لے کر اپنی وضع و معاشرت میں شامل کر لینے کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے۔ مثال کے طور پر شلوار ایران کی چیز تھی جو عرب پہنچ کر سراویل کے نام سے موسوم ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے استعمال کو نہ صرف جائز رکھا بلکہ خود بھی استعمال فرمایا۔

چنانچہ بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من لم یجد ازارا فلیلبس سراویل (جس کو تہبند نہ ملے وہ شلوار پہن لے۔) اور معتبر روایات سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شلوار خود بھی خریدی تھی اور آپ کے زمانے میں آپ کی اجازت سے مسلمان بھی اس کو پہنتے تھے[۱] اسی طرح برنس کے استعمال کو آپ نے نہ صرف جائز رکھا تھا بلکہ ایک صحابی کو خود تحفتہً دی تھی، اور قرنِ اول کے قرار میں اس کا استعمال عام تھا، حالانکہ یہ عیسائی راہبوں کی ٹوپی تھی۔ اسی بنا پر سلف میں سے بعض حضرات نے اس کے استعمال کو مکروہ بھی سمجھا تھا۔ لیکن امام مالک رہ نے ان کے اس خیال کی صاف صاف تردید فرمائی[۲]

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں ایسے جبے بھی استعمال فرمائے ہیں جو غیر مسلم قوموں سے درآمد ہوتے تھے۔ چنانچہ معتبر احادیث سے آپ کا جبۂ شامیہ، جبۂ رومیہ اور جبۂ کسروانیہ پہننا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ جبۂ شامیہ یہودیوں کے لباس کا جزء تھا، جبۂ رومیہ رومن کیتھولک عیسائیوں کا لباس تھا اور جبۂ کسروانیہ ایرانی فیشن کی چیز

---

[۱] فتح الباری، کتاب اللباس، باب السراویل وزاد المعاد فصل فی ذکر سراویلہ وتنعلہ وغیرذالک۔

[۲] فتح الباری، کتاب اللباس، باب البرانس۔

تھی۔ ان تمام روایات سے یہ بات ناقابلِ انکار طور پر ثابت ہوتی ہے کہ غیر مسلم قوموں کے تمدن، معاشرت اور وضع و ہیئت میں سے متفرق اجزاء لے کر بشرطیکہ ان میں سے کوئی چیز بذاتِ خود حرام نہ ہو، اپنی معاشرت میں داخل کر لینا تشبّہ نہیں ہے۔ بلکہ تشبّہ کا اطلاق صرف اس چیز پر ہو سکتا ہے کہ کوئی مسلمان اپنے آپ کو بحیثیت مجموعی کسی غیر مسلم قوم کی وضع و ہیئت میں ڈھال لے، حتّٰی کہ اسے دیکھ کر ایک ناواقف آدمی یہ نہ سمجھ سکے کہ یہ مسلمان ہے۔ اب یہ صاف ظاہر ہے کہ جو شخص اپنی مجموعی وضع مسلمانوں کی سی معروف وضع رکھتا ہو اور اس میں صرف انگریزی بال اس کے سر پر ہوں تو اسے تشبّہ کا الزام نہیں دیا جا سکتا۔

بلاشبہ میرے اپنے مذاق پر بھی اب یہ بال گراں ہیں اور اسی لیے میں نے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ لیکن یہ بات خوب ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ حدود و حلال و حرام اور چیز ہیں، اور وہ مذاق اور چیز ہے جو اسلامی ذہنیت کے نشوونما سے ابھرتا ہے۔ ان دونوں چیزوں کو خلط ملط نہیں کیا جا سکتا۔ ہم ایک اسلامی نظام میں جس چیز کو ضابطے کے طور پر عام لوگوں پر نافذ کر سکتے ہیں وہ صرف حدود و حلال و حرام ہیں۔ رہا وہ مذاق جو اسلامی ذہنیت کے ارتقاء سے ہم میں پیدا ہوتا ہے، تو اول تو ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام اہلِ ایمان میں متفق علیہ ہو۔ دوسرے اگر وہ متفق علیہ بھی ہو تب بھی ہمیں اس کو "شریعت"

قرار دینے کا حق نہیں ہے۔ شریعت تو صرف ان احکام کا نام ہے جو کتاب و سنت میں منصوص ہوں۔ منصوصات سے ماوراء جو اجتہادی یا ذوقی امور ہوں ان کو رائج کرنے کے لیے استدلال، تعلیم، تربیت وغیرہ کے ذرائع استعمال کیے جا سکتے ہیں مگر ان کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔

(ترجمان القرآن۔ ذیقعدہ ۱۳۷۴ھ۔ جولائی ۱۹۵۵ء)

عدتِ خلع

سوال: آپ کی تصنیف "تفہیم القرآن" جلد اول سورۂ بقرہ ص۱۷۵ میں لکھا ہوا ہے کہ "خلع کی صورت میں عدت صرف ایک حیض ہے۔ دراصل یہ عدت ہے ہی نہیں بلکہ یہ حکم محض استبراء رحم کے لیے دیا گیا ہے"۔ الخ

اب قابلِ دریافت یہ امر ہے کہ آپ نے اس مسئلہ کی سند وغیرہ نہیں لکھی۔ حالانکہ یہ قول مفہوم الآیہ اور اقوالِ محققین اور قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی خلاف ہے۔

(۱) فی الفتح، روی عبد الرزاق مرفوعاً الخلع تطلیقۃ۔

(۲) وروی الدارقطنی وابن عدی انہ جعل النبی الخلع تطلیقۃ۔

(۳) ورد ی مالک عن ابن عمرؓ عن ؟
المختلعة عدة المطلقة۔

ایک ابوداؤد کی روایت ہے کہ عدتہا حیضۃ،
لیکن یہ قول تفرّد من الرواۃ پر محمول کیا گیا ہے اور نص
کے بھی خلاف ہے کہ نص میں ہے وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ۔

مہربانی فرما کر احادیث نبویہ میں تطبیق دیتے ہوئے،
نص کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے اور محدثین کے اقوال
کو دیکھتے ہوئے مسئلہ کی پوری تحقیق مدلل بحوالہ کتب معتبرہ
تحریر فرمائیں تاکہ باعث اطمینان ہو سکے۔

جواب: مختلعہ کی عدت کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ فقہاء کی ایک
کثیر جماعت اسے مطلقہ کی عدت کے مانند قرار دیتی ہے۔ اور ایک معتدبہ
جماعت اسے ایک حیض تک محدود رکھتی ہے۔ اس دوسرے مسلک
کی تائید میں متعدد احادیث ہیں۔ نسائی اور طبرانی نے ربیع بنت معوذ
کی یہ روایت نقل کی ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی کے مقدمۂ خلع میں
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان تتربص حیضۃ واحدۃ
و تلحق باھلہا۔

ابوداؤد اور ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ انہی
زوجہ ثابت بن قیس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ تعتد

بحیضۃ۔

نیز ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے ربیع بنت معوّذ کی ایک اور روایت
بھی اسی مضمون کی نقل کی ہے۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رضہ کے حوالہ
سے حضرت عثمان رضہ کا بھی ایک فیصلہ اسی مضمون پر مشتمل نقل کیا ہے اور
ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ پہلے ابن عمر رضہ مختلعہ کی عدت کے معاملہ میں تین
حیض کے قائل تھے، حضرت عثمان رضہ کے اس فیصلہ کے بعد انہوں نے
اپنی رائے بدل دی اور ایک حیض کا فتویٰ دینے لگے۔ اسی طرح ابن ابی
شیبہ نے ابن عباس رضہ کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ عدتھا حیضۃ۔
ابن ماجہ نے ربیع بنت معوذ بن عفراء کے حوالہ سے حضرت عثمان رضہ کے
مذکورہ بالا فیصلہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں حضرت عثمان رضہ کا
یہ قول بھی موجود ہے کہ انما اتبع فی ذالک قضاء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم۔

امید ہے کہ ان حوالوں سے آپ کا اطمینان ہوجائے گا۔

(ترجمان القرآن، محرم، صفر ۱۳۷۵ھ۔ اکتوبر ۱۹۵۵ء)

انگریزی میں نماز

سوال: میں اکیس سال کا ایک انگریز مسلمان ہوں۔
ایک سال قبل جب کہ میں سومالی لینڈ میں ایک فوجی افسر

تھا، اس وقت اسلام ایسی عظیم نعمت سے سرفراز ہوا۔ میرا سوال اسلام کی سرکاری زبان سے متعلق ہے۔ اس سے پیشتر جب میں مسیحیت کا پیرو تھا اُس وقت میں اپنی عبادت اور کتاب مقدس اپنی مادری زبان (انگریزی) میں پڑھا کرتا تھا۔ اب جب کہ میں دائرہ اسلام میں آچکا ہوں، تو مجھے نماز اور قرآن کریم دونوں عربی زبان میں پڑھنے پڑتے ہیں۔ اس تبدیلی سے مجھے یہ احساس ہوتا ہے کہ میں عربی کی پابندی کی وجہ سے، خواہ اس میں کتنا ہی حسن کیوں نہ ہو، بہت بڑی رُوحانیت سے محروم کر دیا گیا ہوں۔

میں آپ کا انتہائی سپاس گزار ہوں گا اگر آپ میری اس معاملہ میں رہنمائی فرمائیں کہ کیا میں نماز انگریزی میں ادا کر سکتا ہوں؟ اس مسئلہ پر شرح صدر حاصل کرنے کے لیے براہِ کرم مجھے اُن قدیم ائمہ اسلام کے نام بتائیں جنہوں نے اس مسئلہ پر اظہارِ خیال کیا ہو۔

اگرچہ یہ میری ذاتی اُلجھن ہے لیکن میں یہ بات قدرے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ یہ چیز خصوصاً یورپ میں بہت سے غیر مسلموں کے اسلام قبول کرنے کے راستے میں حائل ہے۔ لندن میں میرے بعض دوستوں نے مجھے یہ مشورہ دیا ہے کہ میں اس معاملہ میں جناب کی طرف رجوع کروں۔ مجھے

امید ہے کہ جناب کی رہنمائی میرے لیے انتہائی قیمتی ہو گی۔

جواب: مجھے آپ کے قبولِ اسلام کی خبر سن کر قلبی مسرت ہوئی۔ میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اُس نے ہمارے ایک بھائی کو نورِ ہدایت سے نوازا ہے، اور دُعا کرتا ہوں کہ وہ آپ کو دینِ حق میں مزید ہدایت اور اور استقامت عطا فرمائے۔ آپ کو دین کے احکام اور مسائل سمجھنے میں مدد دینے کی خدمت جس حد تک بھی انجام دے سکتا ہوں اس کے لیے ہر وقت بخوشی حاضر ہوں۔ آپ جب چاہیں میری خدمات سے فائدہ اُٹھا سکتے ہیں۔

نماز کی زبان کے بارے میں آپ نے جو سوال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نماز صرف عربی زبان ہی میں ادا کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ نماز کا سب سے اہم جُز قرآن کی تلاوت ہے جو عربی زبان میں نازل ہوا ہے، اور اس کا ترجمہ خواہ کتنا ہی صحیح ہو، بہرحال قرآن نہیں ہے، نہ اس پر کلام اللہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ دوسری جو چیزیں نماز میں پڑھی جاتی ہیں وہ سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کی ہیں اور جن الفاظ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تعلیم دی ہے انہی میں ان کو پڑھنا چاہیے۔ دوسری زبان کے الفاظ اوّل تو ان کے صحیح معنی ادا نہیں کرتے، اور کسی حد تک وہ ادا کریں بھی تو بہرحال وہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے الفاظ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ شروع سے آج تک کے تمام فقہائے اسلام اس بات

پہ متفق ہیں کہ نماز عربی زبان ہی میں ادا کی جانی چاہیے۔ نہ قرآن کے اصل الفاظ کی جگہ ان کا ترجمہ پڑھا جا سکتا ہے اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے الفاظ کو دوسرے الفاظ سے بدلا جا سکتا ہے۔

البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ جو غیر عرب انسان نیا نیا مسلمان ہو اور فوراً ہی عربی زبان میں قرآن اور دوسرے اذکار صلوٰۃ پڑھنے کے قابل نہ ہو سکے وہ کیا کرے؟ امام ابو یوسف رحؒ اور امام محمد رحؒ (امام ابو حنیفہ رحؒ کے دو فاضل شاگردوں) کی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص اپنی زبان میں ترجمہ پڑھ سکتا ہے، مگر اسے جلدی سے جلدی کوشش کرنی چاہیے کہ عربی زبان میں نماز پڑھنے کے قابل ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ رحؒ پہلے اس بات کے قائل تھے کہ عربی زبان کے تلفظ کی قدرت رکھنے والے شخص کے لیے بھی غیر عربی میں نماز پڑھنا جائز ہے، مگر بعد میں انہوں نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا اور وہی رائے اختیار کی جو ان کے دونوں جلیل القدر شاگردوں، امام ابو یوسفؒ اور امام محمد رحؒ نے ظاہر کی ہے۔ لیکن امام شافعی رحؒ کی رائے یہ ہے کہ نماز کسی حال میں بھی عربی کے سوا دوسری زبان میں ادا نہیں کی جا سکتی۔ جو شخص عربی تلفظ پر قادر نہ ہو وہ نماز میں سبحان اللہ اور الحمد للہ جیسے مختصر الفاظ پڑھتا رہے اور اس امر کی کوشش کرے کہ جلدی سے جلدی عربی میں نماز ادا کرنے کی قدرت اسے حاصل ہو جائے۔ (آپ اس مسئلے کی تحقیق کرنا چاہیں تو ہدایہ کی مشہور شرح فتح القدیر جلد اول، صفحہ ۱۹۹۔ ۲۰۱، امام سرخسی کی المبسوط جلد اول صفحہ ۳۷ اور بزدوی کی کشف الاسرار جلد

ملاحظہ فرمائیں :-

ایک ایسی زبان میں نماز پڑھنا جس کو آدمی نہ سمجھتا ہو، اور جس کے صرف الفاظ ہی وہ زبان سے ادا کرتا ہو، بظاہر عجیب معلوم ہوتا ہے اور سرسری نگاہ میں آدمی اس کو کچھ غیر فطری سا محسوس کرتا ہے۔ لیکن آپ ذرا گہری نگاہ سے دیکھیں تو اس کی عظیم مصلحتیں آپ کے سامنے واضح ہو جائیں گی۔

ایک مذہب کے اپنی اصلی شکل اور روح کے ساتھ برقرار رہنے کا انحصار زیادہ تر اس بات پر ہے کہ اس کی تعلیم اپنے اصل الفاظ میں محفوظ رہے۔ ایک زبان کا ترجمہ دوسری زبان میں کبھی اصل کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ نہ اصل کی پوری روح اور اس کی کامل معنویت دوسری زبان میں منتقل کی جا سکتی ہے۔ ترجمہ ہر شخص اپنی فہم کے مطابق کرے گا اور دو مترجموں کے ترجمے کبھی متفق نہ ہو سکیں گے۔ یہ معاملہ تو انسانی تصنیفوں کے ترجمے میں ہم آئے دن دیکھتے ہیں۔ اب یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا کے کلام اور پیغمبرانہ الفاظ کو پوری روح اور معنویت کے ساتھ دوسری زبان میں منتقل کیا جا سکے۔ اور یہ کہا جا سکے کہ یہ ترجمہ اصل کا قائم مقام ہے۔

دنیا کے مذاہب کو بگاڑنے میں ایک بہت بڑا دخل اس چیز کا ہے کہ ان کی بنیادی کتابیں اپنی اصل زبان میں محفوظ نہیں رہیں اور ان کے پیروؤں کا سارا انحصار مختلف زبانوں کے مختلف ترجموں پر ہو گیا جن میں باہم کوئی موافقت نہیں ہے اور جن کے اندر آئے دن ترمیمیں بھی ہوتی رہتی ہیں۔

مسلمانوں کی یہ بڑی خوش قسمتی ہے کہ ان کے مذہب کا مدار جس کتاب پر اور جس پیغمبر کی ہدایات پر ہے وہ کتاب بھی اپنی اصل زبان میں موجود ہے اور اس پیغمبر کی تعلیمات بھی اسی زبان میں محفوظ ہیں جس میں وہ دی گئی تھیں۔ اب یہ ہماری طرف سے بڑی نادانی ہوگی کہ ہم اس نعمت کی قدر نہ کریں اور اپنے مذہب کا مدار بھی ترجموں ہی پر رکھنے کا دروازہ کھول دیں۔ سب سے بڑی طاقت جو ہمیں قرآن اور تعلیم پیغمبرؐ سے وابستہ رکھتی ہے وہ یہی نماز ہے جسے ہم روزانہ پانچ وقت پڑھتے ہیں۔ اس کی زبان بدل دینے کے بعد مشکل ہی سے اپنے دین کے اصل سرچشموں سے ہمارا رشتہ قائم رہ سکے گا۔

ایک مذہب کو محفوظ رکھنے کے لیے یہ چیز بھی نہایت ضروری ہے کہ اس کی عبادات اپنی اصل شکل پر قائم رہیں اور لوگ ان کے اندر اپنے حسب منشا ردو بدل کرنے میں آزاد نہ ہوں۔ مذہب کا سب سے اہم حصہ اس کی عبادات ہوتی ہیں۔ انہی کے اتباع اور تعظیم اور التزام سے بقیہ تعلیمات دین کو قوت نفاذ حاصل ہوتی ہے۔ اور خود ان عبادات کو جو چیز پیروان مذہب کے لیے مقدس و محترم اور واجب الاتباع بناتی ہے وہ یہ یقین ہے کہ ان کا ہر جزو اور ہر لفظ احکم الحاکمین یا اعلیٰ کا مقرر کردہ ہے جس پر وہ ایمان لاتے ہیں۔ یہ یقین ایسی صورت میں ختم ہو جائے گا جب کہ عبادت کی شکلیں اور ان کے الفاظ مقرر کرنے میں لوگوں کی اپنی رائے اور مرضی کا دخل شروع ہو جائے، اور اس کے متزلزل ہوتے ہی پورے

دین کے مسخ ہونے اور اس کے احکام کی پیروی سے لوگوں کے آزاد ہونے کا راستہ کھل جائے گا۔

تیسری اہم بات یہ ہے کہ تمام دنیا میں ہر قوم اور ہر ملک کے لیے اور ہر زبان بولنے والوں کے لیے اذان اور نماز کی ایک ہی زبان ہونا وہ عظیم الشان قوت رابطہ ہے جو دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک ملت اور ایک عالمگیر برادری بناتی ہے۔ آپ خواہ اس کرۂ زمین کے کسی گوشے میں چلے جائیں اذان کی آواز سنتے ہی محسوس کرلیں گے کہ یہاں آپ کی ملت کا کوئی شخص یا گروہ موجود ہے اور وہ نماز کے لیے بُلا رہا ہے۔ نماز کے لیے آپ جہاں بھی جائیں گے وہی ایک جانی پہچانی آواز سُنیں گے خواہ آپ لندن میں ہوں یا نائجیریا میں یا انڈونیشیا میں۔ اپنے ساتھی مسلمانوں کی زبان کا ایک لفظ بھی چاہے آپ نہ جانتے ہوں، مگر نماز میں نہ آپ ان کے لیے اجنبی ہوں گے نہ وہ آپ کے لیے۔ اس کے بجائے اگر نماز ہر ایک اپنی مادری زبان میں پڑھنے لگے اور اذان بھی ہر جگہ مقامی زبان ہی میں دی جانے لگے تو یہ عالمگیر برادری بے شمار چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم ہو جائے گی۔ برِ عظیم ہند و پاکستان میں تین سو سے زائد زبانیں ہیں۔ صرف اسی سرزمین میں ایک مسلم ملت کے اتنے ہی ٹکڑے ہو جائیں گے جتنی یہاں زبانیں ہیں، اور ایک مسلمان اپنے علاقے سے باہر نکل کر نہ اذان کو پہچان سکے گا، نہ دوسرے مسلمانوں کے ساتھ مل کر نماز پڑھ سکے گا۔ یہی کیفیت دنیا کے دوسرے خطوں میں پیش آئے گی،

اور یہ حج کے موقع پر تو شاید منارہ بابل کی سی حالت رونما ہو۔ یہ دراصل مسلمانوں میں اسی (Nationalisation of the Church) کی ابتدا ہوگی جس میں مسیحی دنیا مبتلا ہو کر تیرہ آزما قومیتوں میں بٹ گئی ہے۔ کیا آپ کو اس نعمت کا احساس نہیں ہے کہ قوم پرستی، نسل پرستی، رنگ پرستی اور زبان پرستی سے پارہ پارہ ہو جانے والی انسانیت کے لیے اسلام نے عالمگیر وحدت کا یہ کتنا بڑا ذریعہ پیدا کیا ہے جو دنیا بھر کے لیے عربی اذان، عربی نماز، عربی کلمہ، اور عربی زبان کی چند معروف اور مشترک مذہبی اصطلاحات کی شکل میں آپ کو نظر آ رہا ہے؟ اسی "سرکاری زبان" کی بدولت ہی تو مسلمان ہر جگہ مسلمان کو پہچانتا اور اس کے ساتھ اس طرح مل جاتا ہے جیسے ازل سے ان دونوں کی روحوں میں کوئی قریبی رشتہ ہو۔

جہاں تک نماز کو سمجھ کر پڑھنے کی ضرورت کا تعلق ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مگر یہ ضرورت اس بڑے نقصان کو، جس کا میں اوپر ذکر کر چکا ہوں، انگیز کیے بغیر بھی پوری کی جا سکتی ہے۔ نماز کے لیے قرآن کی چند سورتیں کافی ہیں، اور قرآن کے سوا باقی تمام اذکار جو نماز میں پڑھے جاتے ہیں صرف چند فقروں پر مشتمل ہیں۔ ان کو یاد کرنے کے ساتھ ساتھ ان کا ترجمہ بآسانی ذہن نشین کیا جا سکتا ہے، اور اس طرح وہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے جسے آپ بجا طور پر روحانی قدر سے

تعبیر کرتے ہیں۔

(ترجمان القرآن۔ محرم و صفر ۱۳۷۰ھ۔ اکتوبر و نومبر ۱۹۵۰ء)

چھوٹے ہوئے فرائضِ شرعیہ کی قضا

سوال نمبر ۱: ایک مولانا نے ایک جگہ لکھا ہے "قضا نمازیں جلد سے جلد ادا کرنا لازم ہیں۔۔۔۔ جب تک فرض ذمہ پر باقی رہتا ہے کوئی نفل قبول نہیں کیا جاتا۔"

اس اصول کی عقلی حیثیت کسی دلیل کی محتاج نہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ شریعت ہمارے کسی عقلی اصول کو تسلیم کر کے اس پر اپنے مسائل کی بنیاد رکھے۔ ادھر ہم مسلمانوں کی غالب اکثریت کا یہ حال ہے کہ ہر شخص پر ایک زمانہ تھوڑا یا بہت جاہلیت کا گزر چکا ہے جس میں نہ نماز کا خیال نہ روزے کی پروا، اس لیے قضا نمازوں کے لازم فی الذمہ ہونے سے بہت ہی کم لوگ خالی ہیں۔

اب اس مسئلے سے حسب ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

کیا واقعی جب تک کوئی فرض نماز باقی فی الذمہ ہے نوافل (جن میں سنتیں رواتب بھی داخل ہیں) مقبول نہ

ہوں گے؟

جو لوگ اس حالت میں کہ قضا نمازیں ان کے ذمہ باقی ہیں ، ہر نماز کے ساتھ سنتیں اور نفلیں پڑھتے ہیں ان کی سنتوں اور نفلوں کا کیا ہوگا ؟ کیا وہ ضائع کی جائیں گی یا قضا نمازوں میں محسوب ہوں گی ؟

یہ اصول تو عام اور ہمہ گیر ہے یقیناً نمازوں کے ساتھ اس کی خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں تو کیا روزوں اور دیگر فرائض شرعیہ میں بھی یہی اصول جاری ہے ؟

خصوصیت کے ساتھ زکوٰۃ کے متعلق وضاحت فرمائیں۔

اکثر لوگوں کی یہ حالت ہے کہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے لیکن نفل صدقات دیتے رہتے ہیں۔ مثلاً کبھی کوئی چیز پکوا کر فقراء کو تقسیم کر دی۔ کسی نیک کام میں چندہ دے دیا۔ سائلوں کو پیسے دے دیئے۔ اسی طرح زمیندار اور کاشتکار حضرات عشر ادا نہیں کرتے لیکن برداشتِ فصل کے موقع پر چند ساٸیوں کو کچھ دے دیتے ہیں اور سارا سال گداگروں کو ان کے گھر والوں کی طرف سے مٹھی آٹا اور غلّہ دیا جاتا رہتا ہے۔ اس طرح دیتے وقت نہ ان کی نیّت عشر اور زکوٰۃ کی ہوتی ہے نہ انہوں نے عشر اور زکوٰۃ کا کوئی حساب کر رکھا ہوتا ہے۔

اس طرح کے اخراجات کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ کیا
رو سب دیا دلایا ضائع جا رہا ہے یا عند اللہ عشر اور زکوٰۃ میں
محسوب ہو رہا ہے؟
اس اصول پر کہ جب تک فرض ذمّہ پر باقی رہتا ہے
کوئی نفل قبول نہیں کیا جاتا، دلیل کی حیثیت سے جو قولہ تعالیٰ
الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح
یرفعہ کا ذکر کیا جاتا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے؟ کیا کسی
حدیث میں عمل صالح کی تفسیر فرائض اور الکلم الطیب کی نفلی
اذکار کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

جواب: آپ کے تمام سوالات جس وجہ سے پیدا ہوئے ہیں وہ
صرف یہ ہے کہ ایک صحیح مسئلہ ذرا غلط طریقے سے بیان کر دیا گیا ہے۔ کسی
عمل کا قبول کرنا یا نہ کرنا انسانوں کے اختیار میں نہیں ہے۔ خداوند عالم کے
اختیار میں ہے۔ اگر کسی کے ذمے فرضوں کی قضا لازم ہو اور فرض کی قضا
ادا کرنے کے ساتھ ساتھ اخلاص کی بنا پر وہ سنن و نوافل بھی ادا کرے تو
کوئی وجہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کے اس خلوص کو رد فرما دے۔ ہاں اگر
فرض کی قضا سے غافل رہ کر یہ کام کرے تو امید نہیں کہ یہ فعل اللہ کے
ہاں مقبول ہوگا، کیونکہ فرض کی قضا بمنزلہ قرض ہے۔ اور قرض ادا
کرنے سے غفلت برت کر خیرات کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔
البتہ جن لوگوں نے اپنی زندگی میں ایک زمانہ حالت جاہلیت میں

گزار دیا ہو اور اس میں بے شمار نمازیں چھوڑ دی ہوں ان کے لیے پچھلی قضا بھی ادا کرنا اور سنن و نوافل بھی پڑھنا مشکل ہے۔ اس میں اندیشہ ہے کہ اکثر کسل کی بنا پر وہ قضا ادا کرنے سے رہ جائیں گے۔ اس کے برعکس اس میں بڑی سہولت ہے کہ ہر وقت کی فرض نماز کے ساتھ جتنی سنتیں بالعموم پڑھی جاتی ہیں ان کو سنت کی نیت سے پڑھنے کے بجائے آدمی پچھلے چھوٹے ہوئے فرائض کی قضا کی طور پر پڑھتا رہے یہاں تک کہ اس امر کا گمان غالب ہو جائے کہ پچھلی سب قضائیں ادا ہو چکی ہیں۔ اس طرح آدمی بغیر کسی دقت کے بآسانی اس فرض سے سبکدوش ہو سکتا ہے۔

آپ پڑھی ہوئی نمازوں کے فارغ ہونے یا نہ ہونے کا قصہ چھوڑیں اب جب کہ مسئلہ آپ کو معلوم ہو گیا ہے تو آئندہ تمام سنتیں اور نوافل پچھلے چھوٹے ہوئے فرضوں کی نیت کر کے پڑھنا شروع کر دیں۔

چھوٹی ہوئی نمازوں ہی کی طرح قضا روزوں کا معاملہ بھی ہے۔ جس کے فرض روزے چھوٹ گئے ہوں وہ نفل روزے رکھنے کے بجائے فرض کی نیت سے پچھلی قضا کیوں نہ ادا کرے۔

یہی معاملہ زکوٰۃ کا بھی ہے۔ آپ خود سوچیے، آخر یہ کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ جس کے ذمے فرض زکوٰۃ واجب ہو وہ اسے تو ادا نہ کرے اور یوں خیرات کرتا پھرے۔ آخر کیوں نہیں وہ اسی خیرات کو زکوٰۃ کا حساب لگا کر ادا کرتا، ضائع کر دینے یا قبول کر لینے کے اختیارات تو اللہ کو ہیں، مگر جو بات ہماری اور آپ کی عقل میں آ جاتی ہے کہ فریضے سے غفلت برت

کرنوافل ادا کرنے میں کوئی معقولیت نہیں ہے۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اللہ میاں کی سمجھ میں اتنی بات بھی نہ آسکے گی ؟ اگر وہ پوچھیں کہ جو کچھ میں نے لازم کیا تھا وہ تو تُو نے ادا نہیں کیا اور اپنی خوشی سے یہ سب کچھ دینے آیا تو آخر کس کے پاس اس کا کیا جواب ہوگا ؟

آپ نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے اس کے متعلق میرے علم میں کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو کہ الکلم الطیب سے مراد نفلی اذکار اور عمل صالح سے مراد فرائض ہیں۔ جن صاحب نے یہ استدلال پیش کیا ہے ، آپ انہی سے دریافت کریں۔ ممکن ہے کہ ان کے علم میں ایسی کوئی حدیث ہو۔ البتہ یہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر ہے کہ الکلم الطیب سے مراد اللہ کا ذکر ہے اور عمل صالح سے مراد فرائض ہیں۔ اور یہ بھی انہی کی رائے ہے کہ جو فرائض ادا کرے اس کا عمل اس کے ذکر اللہ کو لے کر اوپر صعود کرے گا ، مگر جو شخص ذکر کرے اور فرائض ادا نہ کرے اس کا ذکر رد کر دیا جائے گا۔

(ترجمان القرآن - فروری ۱۹۵۹ء)

سوال ۲ : گزشتہ ترجمان القرآن کے رسائل و مسائل میں ایک سوال کے جواب میں چھوٹی ہوئی نمازوں اور دیگر فرائض شرعیہ کی قضا کے بارے میں آپ نے

لکھا ہے : "ان کی قضا کا آسان طریقہ یہ ہے کہ فرض نمازوں کے بعد جو سنتیں عموماً پڑھی جاتی ہیں انہیں چھوڑ کے چھوٹے فرضوں کی قضا کی نیت کر کے پڑھا جائے تو اس طرح آسانی سے آدمی اس قرض سے سبکدوش ہو سکتا ہے۔"

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فی الواقع اس طرح سے چھوٹے ہوئے فرائض کی قضا لازماً ہر اس شخص کو دینی پڑے گی جس نے اپنی زندگی کا کچھ حصہ جاہلیت کی حالت میں گزارا ہے؟ ظاہر ہے کہ سائل کا منشاء اُن فرائض شرعیہ کی قضا کے متعلق تو دریافت کرنے کا نہیں ہے جو کسی شرعی عذر کی بنا پر آدمی سے چھوٹ جاتے ہیں بلکہ اُن فرائض سے ہے جن سے وہ دیدہ و دانستہ اور محض بے عملی کی وجہ سے ایک مدت (پانچ، دس، بیس، تیس سال) تک غفلت اور بے پروائی برتتا رہا ہے۔ اب اگر وہ پورے عزم و استقلال کے ساتھ اپنی سابقہ زندگی سے تائب ہو کر آئندہ اپنی زندگی کو شریعت کے مطابق بسر کرنے کا عہد کرتا ہے اور فرائض شرعیہ کی پوری پوری پابندی کرتا ہے تو کیا سابقہ زندگی کے متروکہ فرائض کی قضا بھی اُسے لازماً دینی ہوگی؟ کیا توبہ اس کے سابقہ گناہوں کی تلافی نہیں کر سکے گی؟ اگر ایسا نہیں ہے تو

پھر توبہ کا مصرف کیا ہے؟ سورۃ مریم کی اس آیت سے
تو صاف طور پر یہ واضح ہوتا ہے کہ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ
خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوٰتِ
فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ۝ إِلَّا مَنْ تَابَ وَ
آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ
الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ شَيْئًا۔ یہی نہیں بلکہ
قرآن پاک کی اکثر دوسری آیات اور احادیث نبویؐ سے
بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ "التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ
كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ" ان آیات و احادیث کی روشنی
میں آپ کے ارشادات کی کیا توجیہ ہوگی؟

آپ نے ان فرائض شرعیہ کی قضا کے متعلق جو طریقہ
تجویز کیا ہے اگر انسان اس پر عمل کرنا چاہے تو اس
میں بھی کئی طرح کی اُلجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ سنتیں پڑھنے
کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فرضوں کی بجا آوری میں آدمی سے جو
کوتاہیاں ہو جاتی ہیں اُن کی تلافی سنتیں اور نوافل پوری
کرسکیں۔ اب اگر سابقہ زندگی کی چھوٹی ہوئی فرض نمازوں
کی قضا دیتے ہوئے سنتیں اور نوافل پڑھنے کا موقعہ
آدمی نہ پا سکے تو اس کی تمام نمازیں ادھوری رہ جائیں گی۔
یہی معاملہ روزوں اور زکوٰۃ وغیرہ کا بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ

جس شخص نے بلوغت کے بعد بھی عمر کے بیس پچیس سال حالت جاہلیت میں گزارے ہیں وہ اگر آپ کے تجویز کردہ طریقے کے مطابق ان کی قضا دینا بھی چاہے تو وہ اس سے کما حقہٗ عہدہ برآ ہو سکتا ہے اور نہ وہ اس پر مطمئن ہی ہو سکے گا۔ اور پھر یہ بھی تو معلوم نہیں کہ اس کی بقیہ زندگی کتنی رہ گئی ہے؟

میرے خیال میں اس مسئلے کا تعلق قریب قریب ہر مسلمان سے ہے، اس لیے کہ مسلمانوں کی موجودہ حالت کے پیش نظر عوام تو ایک طرف رہے، بڑے بڑے دین دار گھرانوں کی نئی نسلیں بھی اسی بے عملی میں مبتلا ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اپنی زندگی اسلامی سانچے میں ڈھالنے کا عزم کرے تو آپ کے اس جواب سے اس پر بددلی اور مایوسی طاری ہو سکتی ہے۔ براہ کرم اس کی مزید وضاحت فرما کر مشکور فرمادیں۔

اس سلسلے میں ایک سوال میں اپنے متعلق بھی آپ سے پوچھنا چاہتا ہوں۔ اور وہ یہ ہے کہ میری اہلیہ سنہ ۵۱ء میں تپ دق میں مبتلا ہو گئی تھی۔ چونکہ وہ ایک دین دار گھرانے سے تعلق رکھتی ہے اس لیے بچپن ہی سے صوم و صلوٰۃ کی پابندی کرتی رہی ہے۔ تقریباً سات

سال تک اس مرض میں مبتلا رہنے کے بعد اب دو تین سال سے رو بصحت ہے اور اپنے آپ کو اس قابل سمجھتی ہے کہ رمضان کے روزے رکھ سکے گی۔ اگر میں اُسے اس سے روکوں تو اندیشہ ہے کہ کہیں عند اللہ معتوب نہ ہو جاؤں اور اگر اُسے اس کی اجازت دے دوں تو ظاہر ہے کہ اس موذی مرض میں مبتلا ہو جانا یقینی ہوگا۔ واضح رہے کہ اس مرض میں مبتلا ہو جانے کے اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی تھا کہ میرے منع کرنے کے باوجود شدید گرمی کے ایام میں حالت حمل اور حالت رضاع میں بھی وہ رمضان کے روزے رکھتی رہی ہے۔ اور اسی وجہ سے بے حد کمزور ہو کر وہ اس بیماری میں مبتلا ہو گئی۔ اب اس کا کہنا یہ ہے کہ تمام زندگی میں اس سعادت سے محروم رہوں تو خدا کو کیا جواب دوں گی اور ان کی قضا دینے سے کس طرح عہدہ برا ہو سکوں گی؟ کیا فدیۂ طعام مسکین ساری زندگی کے روزوں کی تلافی کر سکتا ہے؟ اور اگر مرد کسی وجہ سے دو وقت اپنی بیوی کی طرف سے کسی مسکین کو کھانا نہ کھلا سکے یا اس سے کوتاہی ہو جائے تو اس کا مواخذہ مرد کو ہوگا؟ —— براہ کرم اس کی وضاحت فرما دیں۔

جواب : پہلے سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ پہلے میں خود بھی یہی خیال رکھتا تھا کہ جاہلیت کی حالت میں جو نمازیں قصداً یا غفلت سے چھوڑی گئی ہیں ان کے لیے صرف توبہ کافی ہے اور ان کی قضا واجب نہیں۔ لیکن تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اگر آدمی کافر نہ تھا، صرف جہالت اور غفلت کی بنا پر تارک نماز رہا، تو اس کے لیے صرف توبہ کافی نہیں بلکہ پچھلی نمازوں کی قضا بھی کرنی چاہیے۔ ابن تیمیہؒ نے اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے یہ اصولی بات بیان کی ہے کہ توبہ کے ساتھ سابق کی تلافی اور آئندہ کے لیے اصلاح دونوں چیزوں کی ضرورت ہے۔ اگر کوئی گناہ ایسا ہو جس کی تلافی کے امکانات ہی ختم ہوں تو بات دوسری ہے۔ اس صورت میں توبہ اور ندامت و شرمساری کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن جن گناہوں کی تلافی ممکن ہو ان پر توبہ کے ساتھ تلافی کیے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ مثلاً کسی کا قرض آپ کے ذمہ تھا اور آپ نے مدتوں اسے ادا نہ کیا، تو اب اس گناہ کی معافی صرف توبہ سے نہیں ہو سکتی بلکہ وہ قرض ادا کرنا بھی اس کے ساتھ ناگزیر ہے۔

دوسرا یہ سوال کہ سنتیں فرائض کے نقائص میں جو جبر کسر کا کام کرتی ہیں، یہ تو قضائے نوافل کی صورت میں نہ ہو سکے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ قضائے نوافل کا ثواب انشاء اللہ یہ کسر پوری کر دے گا۔ آدمی کا پچھلے گناہ پر نادم ہو کر اس کی تلافی کے لیے کوشش کرنا اپنے اندر ایک زائد ثواب رکھتا ہے۔

بقیہ عمر کتنی رہ گئی ہے ، اس کی تو آدمی کو خبر نہیں ہو سکتی ۔ لیکن جس وقت بھی آدمی تلافی مافات شروع کر دے اللہ تعالےٰ اس کی قدر فرمائے گا ۔ اور اگر تمام مافات کی تلافی کرنے سے پہلے اس کی اجل آجائے تو امید ہے کہ اللہ کے ہاں اس کی یہ کوشش اتنی مقبول ہوگی کہ اللہ تعالیٰ خود ہی اس کے مافات کو معاف فرما دے گا ۔

آپ کی اہلیہ کے معاملے کا جواب یہ ہے کہ اگر طبیب کی رائے یہ ہو کہ اب روزے رکھنا ان کے لیے ٹھیک ہوگا تو وہ روزے نہ رکھیں اور رمضان کے زمانے میں ایک مسکین کو کھانا کھلاتی رہیں ۔ آپ کو اگر ان کی زندگی عزیز ہے تو یہ ایثار آپ کو خود ہی کرنا چاہیے کہ انہیں ایک مسکین کے کھانے کا خرچ دیتے رہیں ۔ اگر آپ ایسا نہ کریں گے تو چاہے گناہگار نہ ہوں ، لیکن اس صورتِ حال میں آپ کو بیوی کی جان خطرے میں ڈالنی ہوگی ۔

(ترجمان القرآن ۔ مارچ ۱۹۵۹ء)

ضبطِ ولادت

سوال : آج کل ضبطِ ولادت کو خاندانی منصوبہ بندی کے عنوان جدید کے تحت مقبول بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے ۔ اس کے حق میں معاشی دلائل کے علاوہ

بعض لوگوں کی طرف سے مذہبی دلائل بھی فراہم کیے جا رہے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جا رہا ہے کہ حدیث میں عزل کی اجازت ہے اور برتھ کنٹرول کو اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اب حکومت کی طرف سے مردوں کو بانجھ بنانے کی سہولتیں بھی بہم پہنچائی جا رہی ہیں۔ چنانچہ بعض ایسے ٹیکے ایجاد ہو رہے ہیں جن سے مرد کا جوہرِ حیات اس قابل نہیں رہتا کہ وہ افزائشِ نسل کا ذریعہ بن سکے لیکن جنسی لذت برقرار رہتی ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک یہ طریقہ بھی شرعاً قابلِ اعتراض نہیں، اور یہ قتلِ اولاد یا اسقاطِ حمل ہی کے ضمن میں آ سکتا ہے۔

براہِ کرم اس بارے میں بتائیں کہ آپ کے نزدیک اسلام اس طرزِ عمل کی اجازت دیتا ہے یا نہیں؟

جواب: ضبطِ ولادت کے موضوع پر میں اب سے کئی سال پہلے ایک کتاب "اسلام اور ضبطِ ولادت" لکھ چکا ہوں جس میں دینی، معاشی اور معاشرتی نقطۂ نظر سے اس مسئلے کے سارے پہلوؤں پر بحث موجود ہے۔ اب اس کا جدید ایڈیشن بھی شائع ہو چکا ہے۔

آپ کے سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ عزل کے متعلق جو کچھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا اور اس کے جواب میں جو کچھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا اس کا تعلق صرف انفرادی ضروریات

اور استثنائی حالات سے تھا۔ ضبطِ ولادت کی کوئی عام دعوت و تحریک ہرگز پیشِ نظر نہ تھی۔ نہ ایسی کسی تحریک کا مخصوص فلسفہ تھا جو عوام میں پھیلایا جا رہا ہو، نہ ایسی تدابیر وسیع پیمانے پر ہر مرد و عورت کو بتائی جا رہی تھیں کہ وہ باہم مباشرت کرنے کے باوجود استقرارِ حمل کو روک سکیں، اور نہ حمل کو روکنے والی دوائیں اور آلات ہر کس و ناکس کی دسترس تک پہنچائے جا رہے تھے۔ عزل کی اجازت میں جو چند روایات مروی ہیں ان کی حقیقت بس یہ ہے کہ کسی اللہ کے بندے نے اپنے ذاتی حالات یا مجبوریاں بیان کیں اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں سامنے رکھ کر کوئی مناسب جواب دے دیا۔ اس طرح کے جو جوابات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں منقول ہیں ان سے اگر عزل کا جواز نکلتا بھی ہے تو وہ ہرگز ضبطِ ولادت کی اس عام تحریک کے حق میں استعمال نہیں کیا جا سکتا جس کی پشت پر ایک باقاعدہ خالص مادہ پرستانہ اور اباحیت پسندانہ فلسفہ کارفرما ہے۔ ایسی کوئی تحریک اگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اٹھتی تو مجھے یقین ہے کہ آپ اس پر لعنت بھیجتے اور اس کے خلاف ویسا ہی جہاد کرتے جیسا شرک و بت پرستی کے خلاف آپ نے کیا۔ میں ہر اس شخص کو جو عزل سے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا غلط استعمال کر کے انہیں موجودہ تحریک کے حق میں دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے خدا سے ڈراتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ وہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں اس جسارت سے

باز رہے۔ مغرب کی بے خدا تہذیب و فکر کی پیروی اگر کسی کو کرنی ہو تو سیدھی طرح "سے دینِ مغرب" کو ہی اختیار کرے۔ آخر وہ اسے عین خدا و رسول کی تعلیم قرار دے کر خدا کا مزید غضب مول لینے کی کوشش کیوں کرتا ہے۔

اسلام جس طرح ضبطِ ولادت کی عمومی تحریک کو روا نہیں رکھتا اسی طرح وہ قصداً بانجھ بننے کی اجازت بھی نہیں دیتا۔ یہ کہنا کہ جان بوجھ کر اپنے آپ کو بانجھ کر لینا کوئی ناجائز کام نہیں ہے، اتنا ہی غلط ہے جتنا یہ کہنا غلط ہے کہ آدمی کا خودکشی کر لینا جائز ہے۔ دراصل اس طرح کی باتیں وہ لوگ کرتے ہیں جن کے نزدیک آدمی اپنے جسم اور اس کی قوتوں کا خود مالک ہے اور اپنے جسم اور اس کی قوتوں کے ساتھ جو کچھ بھی کرنا چاہے کر لینے کا حق رکھتا ہے۔ اسی غلط خیال کی وجہ سے جاپانی خودکشی کو جائز سمجھتے ہیں۔ اسی غلط خیال کی وجہ سے بعض جوگی اپنے ہاتھ یا پاؤں یا زبان بیکار کر لیتے ہیں۔ لیکن جو شخص اپنے آپ کو خدا کا مملوک سمجھتا ہو اور یہ سمجھتا ہو کہ یہ جسم اور اس کی قوتیں خدا کا عطیہ اور اس کی امانت ہیں اس کے نزدیک اپنے آپ کو بانجھ کر لینا ویسا ہی گناہ ہے جیسا کسی دوسرے انسان کو زبردستی بانجھ کر دینا یا کسی کی بینائی ضائع کر دینا گناہ ہے۔

(ترجمان القرآن۔ اپریل ۱۹۶۰ء)

ضبطِ ولادت اور وصیّۃ العینین

سوال: دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کے لیے آج اسلام کیا حل پیش کرتا ہے؟ برتھ کنٹرول (پیدائش روکنے کے لیے دواؤں کا استعمال، فیمل پلاننگ وغیرہ) کو کیا آج بھی غیر شرعی قرار دے کر ممنوع قرار دیا جائے گا؟ کیا ایک مسلمان زندگی میں اپنی آنکھیں عطیہ کر سکتا ہے کہ موت کے بعد کسی مریض کے لیے استعمال ہو سکیں؟ کیا یہ قربانی گناہ تو نہ ہوگی اور قیامت میں یہ شخص اندھا تو نہ اٹھے گا؟

جواب: دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کے لیے اسلام صرف ایک ہی حل پیش کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا نے اپنے رزق کے جو ذرائع پیدا کیے ہیں ان کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے اور استعمال کرنے کی کوشش کی جائے۔ اور جو ذرائع اب تک مخفی ہیں ان کو دریافت کرنے کی پیہم سعی کی جاتی رہے۔ آبادی روکنے کی ہر کوشش خواہ وہ قتلِ اولاد ہو یا اسقاطِ حمل یا منعِ حمل، غلط اور بے حد تباہ کن ہے۔ ضبطِ ولادت کی تحریک کے چار نتائج ایسے ہیں جن کو رونما ہونے سے کسی طرح نہیں روکا جا سکتا۔

۱۔ زنا کی کثرت۔

۲۔ انسان کے اندر خود غرضی اور اپنا معیار زندگی بڑھانے کی خواہش کا اس حد تک ترقی کر جانا کہ اسے اپنے بوڑھے ماں باپ اور اپنے یتیم بھائیوں اور اپنے دوسرے محتاج اعزہ و رشتہ داروں کا وجود بھی ناگوار گزرنے لگے کیونکہ جو آدمی اپنی روٹی میں خود اپنی اولاد کو شریک کرنے کے لیے تیار نہ ہو وہ دوسروں کو بھلا کیسے شریک کر سکے گا؟

۳۔ آبادی کے اضافے کا کم سے کم مطلوب معیار بھی جو ایک قوم کو زندہ رکھنے کے لیے ناگزیر ہے برقرار نہ رہنا۔ اس لیے کہ جب یہ فیصلہ کرنے والے افراد ہوں گے کہ وہ کتنے بچے پیدا کریں اور کتنے نہ کریں، اور اس فیصلہ کا مدار اس بات پر ہو گا کہ وہ اپنے معیار زندگی کو نئے بچوں کی آمد کی وجہ سے گرنے نہ دیں، تو بالآخر وہ اتنے بچے بھی پیدا کرنے کے لیے تیار نہ ہوں گے جتنے ایک قوم کو اپنی قومی آبادی برقرار رکھنے کے لیے درکار ہوتے ہیں۔ اس طرح کے حالات میں کبھی کبھی نوبت یہ بھی آجاتی ہے کہ شرح پیدائش شرح اموات سے کم تر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یہ نتیجہ فرانس دیکھ چکا ہے، حتیٰ کہ اس کو "بچے زیادہ پیدا کرو" کی تحریک چلانی پڑی اور انعامات کے ذریعے اس کی ہمت افزائی کرنے کی ضرورت پیش آگئی۔

۴۔ قومی دفاع کا کمزور ہو جانا۔ یہ نتیجہ خصوصی طور پر ایک ایسی قوم کے لیے سب سے خطرناک ہے جو اپنے سے کئی گنی زیادہ دشمن آبادی میں گھری ہوئی ہے۔ پاکستان کے تعلقات ہندوستان اور افغانستان کے ساتھ جیسے کچھ ہیں سب کو معلوم ہے۔ اور امریکہ کی دوستی نے کیمونسٹ ممالک سے بھی اس

کے تعلقات خراب کر دیئے ہیں۔ بحیثیت مجموعی ہندوستان، چین، روس اور افغانستان کی آبادی ہم سے تیرو گنی ہے۔ ان حالات میں لڑنے کے قابل افراد کی تعداد گھٹانا جیسی کچھ عقل مندی ہے اسے ایک صاحب عقل آدمی خود سوچ سکتا ہے۔

آنکھوں کے عطیے کا معاملہ صرف آنکھوں تک ہی محدود نہیں رہتا۔ بہت سے دوسرے اعضا بھی ریضوں کے کام آسکتے ہیں اور ان کے دوسرے مفید استعمال بھی ہو سکتے ہیں۔ یہ دروازہ اگر کھول دیا جائے تو مسلمان کا قبر میں دفن ہونا مشکل ہو جائے گا۔ اس کا سارا جسم ہی چندے میں تقسیم ہو کر رہے گا۔

اسلامی نظریہ یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے جسم کا مالک نہیں ہے۔ اس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ مرنے سے پہلے اپنے جسم کو تقسیم کرنے یا چندہ میں دینے کی وصیت کر دے۔ جسم اس وقت تک اس کے تصرف میں ہے جب تک وہ اس جسم میں خود رہتا ہے۔ اس کے نکل جانے کے بعد اس جسم پر اس کا کوئی حق نہیں ہے کہ اس کے معاملے میں اس کی وصیت نافذ ہو۔ اسلامی احکام کی رو سے یہ زندہ انسانوں کا فرض ہے کہ اس کا جسم احترام کے ساتھ دفن کر دیں۔

اسلام نے انسانی لاش کی حرمت کا جو حکم دیا ہے وہ دراصل انسانی جان کی حرمت کا ایک لازمہ ہے۔ ایک دفعہ اگر انسانی لاش کا احترام ختم ہو جائے تو بات صرف اس حد تک محدود نہ رہے گی کہ مردہ انسانوں کے بعض کارآمد اجزا زندہ انسانوں کے علاج میں استعمال کیے جانے لگیں،

بلکہ رفتہ رفتہ انسانی جسم کی چربی سے صابن بھی بننے لگیں گے (جیسے کہ فی الواقع جنگ عظیم نمبر ۲ کے زمانے میں جرمنوں نے بنائے تھے)۔ انسانی کھال کو اتار کر اس کو دباغت دینے کی کوشش کی جائے گی تاکہ اس کے جوتے یا سوٹ کیس یا منی پرس بنائے جا سکیں۔ (چنانچہ یہ تجربہ بھی چند سال قبل مدراس کی ایک ٹینری کر چکی ہے)۔ انسان کی ہڈیوں اور آنتوں اور دوسری چیزوں کو استعمال کرنے کی بھی فکر کی جائے گی۔ حتیٰ کہ اس کے بعد ایک مرتبہ انسان پھر اس دورِ وحشت کی طرف پلٹ جائے گا جب آدمی آدمی کا گوشت کھاتا تھا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اگر ایک دفعہ مُردہ انسان کے اعضاء نکال کر علاج میں استعمال کرنا جائز قرار دے دیا جائے تو پھر کس جگہ حد بندی کر کے آپ اسی جسم کے دوسرے "مفید" استعمالات کو روک سکیں گے اور کس منطق سے اس بندش کو معقول ثابت کریں گے۔

(ترجمان القرآن۔ جنوری ۱۹۶۱ء)

کفارۂ جرم اور مسئلۂ کفاءت

سوال: کیا اگر کسی گناہ (مثلاً زنا) کی شرعی سزا ایک شخص کو اسلامی حکومت کی جانب سے مل جائے تو وہ آخرت میں اس گناہ کی سزا سے بری ہو جائے گا یا کہ نہیں؟

(۲) کیا حدیث یا قرآن میں کوئی اصولی ہدایت اس

امر کی موجود ہے کہ ہر شخص اپنی قوم (ذات) میں ہی شادی کرے۔ واضح رہے کہ میں کفاءت کا اس معنی میں تو قائل ہوں کہ فریقین میں مناسبت ہونی چاہیے غیر ضروری معیار کا فرق نہیں ہونا چاہیے۔

جواب: (۱) شرعی سزا جاری ہونے کے بعد آخرت میں آدمی کی معافی اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ آدمی نے اس کے ساتھ خدا سے توبہ بھی کی ہو اور اپنے نفس کی اصلاح کر لی ہو۔ لیکن اگر بالفرض ایک شخص نے چوری کی اور اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا، مگر اس نے اپنے گناہ پر اپنے خدا کے سامنے کوئی اعتراف ندامت نہ کیا، کوئی توبہ نہ کی، چوری چھوڑ دینے کا کوئی فیصلہ نہ کیا، بلکہ اُلٹا اپنے دل میں اس شریعت ہی کو کوستا رہا جس نے اس کا ہاتھ کٹوایا ہے، تو خدا کے ہاں اس کے معاف کر دیے جانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

(۲) قرآن یا حدیث میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے کہ ہر شخص اپنی قوم میں ہی شادی کرے۔ بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے۔

(ترجمان القرآن۔ فروری ۱۹۶۱ء)

ایصالِ ثواب

سوال: مندرجہ ذیل امور میں آپ کی رہنمائی درکار ہے۔ مجھے امید ہے کہ حسبِ معمول واضح جواب عنایت فرمادیں گے:

۱: "رسائل و مسائل حصّہ دوم صفحہ ۲۴۴ پر "نذرونیاز اور ایصالِ ثواب" کے عنوان کے تحت جو جواب آپ نے رقم فرمایا ہے اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ آپ اس امر کے قائل ہیں کہ مالی عبادت سے ایصالِ ثواب ہو سکتا ہے مگر بدنی عبادات سے نہیں۔ اور پھر آپ مال انفاق کے بھی متوفی عزیز کے لیے نافع ہونے کو اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف قرار دے رہے ہیں۔ کیا آپ کے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کی بابت کوئی صراحت قرآن و حدیث میں نہیں ہے کہ بدنی عبادت میں ایصالِ ثواب ممکن ہے؟ یا کوئی اور سبب ہے؟

آپ خود ایصالِ ثواب کرنے والے کے لیے تو انفاق کو بہرحال نافع قرار دے رہے ہیں مگر متوفی عزیز کے لیے نافع ہونے کو اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف قرار دے رہے

ہیں۔ اس تفریق کی اصل وجہ کیا ہے؟

۲۔ کیا ہر شخص ہر دوسرے متوفی شخص کو (خواہ متوفی اس کا عزیز ہو یا نہ ہو، یا متوفی نے بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کی تربیت میں حصہ لیا ہو یا نہ) مالی انفاق کا ثواب پہنچا سکتا ہے یا کہ اس کے لیے آپ کے نزدیک چند قیود و شرائط ہیں؟ ازراہ کرم اپنی رائے تحریر فرماویں۔

جواب: آپ کے سوالات کے مختصر جوابات نمبروار درج ذیل ہیں:۔

(۱) دراصل تو قرآن و حدیث سے عام قاعدہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کا اپنا عمل ہی اس کے لیے مفید ہے، ایک شخص کا عمل دوسرے کے لیے آخرت میں مفید نہ ہوگا۔ لیکن بعض احادیث سے یہ استثنائی صورت بھی معلوم ہوتی ہے کہ ایصالِ ثواب کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کی جتنی احادیث ہمیں ملی ہیں ان سب میں کسی خالص بدنی عبادت کا ذکر نہیں ہے بلکہ ایسی عبادت کا ذکر ہے جو یا تو صرف مالی عبادت ہے جیسے صدقہ، یا مالی و بدنی عبادت ملی جلی ہے۔ جیسے حج۔ اسی بنا پر فقہاء میں اختلاف ہوا ہے۔ ایک گروہ اسے مالی اور بدنی عبادات دونوں میں جاری کرتا ہے اور دوسرا گروہ اس کو ان عبادات کے لیے مخصوص کرتا ہے جو یا تو خالص مالی عبادات ہیں یا جن میں بدنی عبادت مالی عبادت کے ساتھ مل ہوتی ہے۔

میرے نزدیک یہ دوسرا مسلک اس لیے مرجح ہے کہ قاعدہ کلیہ میں اگر

کوئی استثناء کسی حکم سے نکلتا ہو تو اس استثناء کو اسی حد تک محدود رکھنا چاہیے جس حد تک وہ حکم سے نکلتا ہے۔ اسے عام کرنا میری رائے میں درست نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص پہلے گروہ کے مسلک پر عمل کرتا ہے تو اسے ملامت نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ شریعت میں اس کی گنجائش بھی پائی جاتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اختلاف صرف ترجیح کا ہے۔

رہی یہ بات کہ ایصالِ ثواب کا میت کے لیے نافع ہونا یا نہ ہونا اللہ کی مرضی پر موقوف ہے، تو اس کا سبب دراصل یہ ہے کہ ایصالِ ثواب کی نوعیت محض ایک دعا کی ہے۔ یعنی ہم اللہ سے یہ دعا کرتے ہیں کہ یہ نیک عمل جو ہم نے تیری رضا کے لیے کیا ہے اس کا ثواب فلاں مرحوم کو دیا جائے۔ اس دعا کی حیثیت ہماری دوسری دعاؤں سے مختلف نہیں ہے۔ اور ہماری سب دعائیں اللہ کی مرضی پر موقوف ہیں۔ وہ مختار ہے کہ جس دعا کو چاہے قبول فرمائے اور جسے چاہے قبول نہ فرمائے۔ ہو سکتا ہے کہ ہم کسی ایسے شخص کے لیے ایصالِ ثواب کریں جو اللہ کی نگاہ میں مومن ہی نہ ہو، یا سخت مجرم ہو اور اللہ اسے کسی ثواب کا مستحق نہ سمجھے۔

ایصالِ ثواب کرنے والے نے اگر واقعی کوئی نیک عمل کیا ہو تو اس کا اجر بہرحال ضائع نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ اگر متوفی کو ثواب نہ پہنچائے گا تو نیکی کرنے والے کے حساب میں اس کا اجر ضرور شامل کرے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آپ کسی شخص کے نام منی آرڈر بھیجیں۔ اگر وہ منی آرڈر اس کو نہ دیا گیا ہو تو لازماً آپ کی رقم آپ کو واپس ملے گی۔ یا مثلاً آپ جیل میں کسی قیدی کو

کھانا بھیجیں۔ اگر حکومت یہ مناسب نہیں سمجھتی کہ ایک ظالم مجرم کو غیر کھانے کھلائے جائیں تو وہ آپ کا بھیجا ہوا کھانا پھینک نہیں دے گی، بلکہ آپ کو واپس کر دے گی۔

۲- ایصالِ ثواب ہر ایک کے لیے کیا جا سکتا ہے، خواہ متوفی سے کوئی قرابت ہو یا نہ ہو اور خواہ متوفی کا کوئی حصہ آدمی کی تربیت میں ہو یا نہ ہو۔ جس طرح دعا ہر ایک شخص کے لیے کی جا سکتی ہے اسی طرح ایصالِ ثواب بھی ہر ایک کے لیے کیا جا سکتا ہے۔

(ترجمان القرآن۔ فروری ۱۹۶۱ء)

اذان اور نماز کی دعاؤں کے متعلق چند شبہات

سوال: ایک دن میں صبح کی اذان سن رہا تھا کہ ذہن میں عجیب و غریب سوالات اُبھرنے لگے اور شکوک و شبہات کا ایک طوفان دل میں برپا ہو گیا۔۔۔۔۔۔

اذان سے ذہن نماز کی طرف منتقل ہوا اور جب سوچنا شروع کیا تو نماز کی عجیب صورت سامنے آئی۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ نماز کس طرح پڑھوں اور کیا پڑھوں؟

ایک مسلمان کو ماں کی گود ہی میں جو اوّلین درس ملتا ہے وہ یہ ہے: "اللہ ہی لائقِ عبادت ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں" — پھر

(۱) اذان بلاواہے خالصتہً اللہ کی عبادت کے لیے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں، تو اشہد ان لا الٰہ الا اللہ کے ساتھ ہی اشہد ان محمد رسول اللہ کے کیا معنی؟

(۲) نماز میں سورۃ فاتحہ، اخلاص یا کوئی اور سورۃ جو ہم پڑھتے ہیں ان میں صرف اللہ ہی کی حمد و ثنا اور عظمت و بزرگی کا بیان ہے۔ اسی طرح رکوع و سجود میں اسی کی تسبیح و تحلیل بیان ہوتی ہے۔ لیکن جیسے ہی ہم تشہد کے لیے بیٹھتے ہیں تو حضور سرورِ کائنات محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر شروع ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ تشہد اور دونوں درود شریف وغیرہ۔ کیا اس طرح حضور اللہ کی عبادت میں شریک نہیں ہو جاتے؟

(۳) دونوں درود شریف جو ہم پڑھتے ہیں ظاہر ہے کہ حضور اس طرح نہیں پڑھتے ہوں گے۔ کیونکہ ہم تو پڑھتے ہیں اللّٰھم صلّ علیٰ محمد وعلیٰ اٰل محمد (اے اللہ رحمت فرما محمد پہ اور محمد کی آل پہ) یہ دونوں درود شریف

بہ در حقیقت دُعائیں ہیں اور اسی طرح تشہد اور دُعا رب اجعلنی بھی۔ عبادت تمام دعاؤں کا نہیں بلکہ اُس خالق ارض و سما کی حمد و ثنا بیان کرنے کا نام ہے تو کیا یہ زیادہ مناسب نہیں کہ عبادت کے اختتام پر دُعائیں مانگی جائیں، بہ نسبت اس کے کہ عین عبادت میں دعائیں مانگنی شروع کر دی جائیں؟ میرا خیال ہے کہ حضورؐ خود تشہد اور درود شریف وغیرہ نہیں پڑھتے ہوں گے کیونکہ آپ سے یہ بعید ہے کہ عین نماز میں آپ اپنے لیے دعائیں مانگنے لگتے۔ پھر ذرا تشہد پر غور فرمایئے۔ ظاہر ہے کہ درود کی طرح اگر حضورؐ تشہد بھی پڑھتے تھے تو وہ بھی الگ ہوگا۔ کیونکہ وہ "اے نبی! تم پر سلام اور خدا کی رحمت اور اس کی برکتیں نازل ہوں" کی بجائے آپ پڑھتے ہوں گے "مجھ پر سلام اور خدا کی رحمت اور اُس کی برکتیں نازل ہوں۔"

(۴) اللہ کی جو عبادت ہم بجا لاتے ہیں اُس کا نام الصلوٰۃ یعنی نماز ہے۔ پھر یہ فرض، سُنّت، وتر، نفل کیا چیز ہیں اور یہ پڑھ کر ہم کس کی عبادت کرتے ہیں۔ جانتے تو ہم ہیں اللہ کی عبادت بجا لانے اور پڑھنے لگتے ہیں نماز سُنّت۔ جس کی نیت بھی یوں باندھتے ہیں دو رکعت نماز سُنّت، سُنّت رسول اللہ صلعم کی وغیرہ وغیرہ۔ کیا اس

طرح بھی حضورؐ کا اللہ کی عبادت میں شریک ہو جانا ثابت نہیں ہوتا؟

(۵) نماز کے آخر میں جو سلام ہم پھیرتے ہیں اُس کا مخاطب کون ہے؟

(۶) کیا حضورؐ بھی روزانہ پانچ نمازیں بجا لاتے تھے؟ اور اتنی ہی رکعتیں پڑھتے تھے جتنی ہم پڑھتے ہیں؟ اس سوال کی قدرے میں نے تحقیق کی لیکن کوئی مستند حوالہ فی الحال ایسا نہیں ملا کہ اس سوال کا جواب ہوتا۔ بخلاف اس کے بخاری شریف میں یہ حدیث نظر آئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر اور عصر کی دو دو رکعتیں پڑھیں۔ اسی طرح موطا کتاب الصلوٰۃ میں یہ لکھا دیکھا کہ رات دن کی نماز دو دو رکعت ہے۔ یہ دونوں حدیثیں دو دو رکعت نماز ثابت کرتی ہیں۔

ان خیالات و شکوک نے ذہن کو پراگندہ کر رکھا ہے اور اکثر مجھے یقین سا ہونے لگتا ہے کہ ہماری موجودہ نماز وہ نہیں جو آنحضرتؐ نے بتائی ہوگی۔ خدارا میری الجھن کو دور فرمایئے اور مجھے گمراہ ہونے سے بچایئے۔ مجھے نماز چھوٹ جانے کا خطرہ ہے۔

جواب:- آپ کے دل میں اگر وساوس پیدا ہوا کریں تو ان کی وجہ

سے نماز ترک نہ کر دیا کریں۔ بلکہ نماز پڑھتے رہیں اور اپنے وساوس کے متعلق کسی جاننے والے سے پوچھ کر اپنا اطمینان کر لیا کریں۔

جو سوالات آپ نے کیے ہیں ان کے جوابات یہ ہیں:

(۱) اذان میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول ہونے کی شہادت دی جاتی ہے نہ کہ خدا ہونے کی۔ پھر آپ کے دل میں یہ شبہ کیوں پیدا ہوا کہ رسالت کی شہادت دینے سے عبادت میں شرک واقع ہو جائے گا؟ رسالت کی شہادت تو اس لیے دی جاتی ہے کہ ہم خدا کی عبادت اُس عقیدے اور طریقے کے مطابق کر رہے ہیں جو رسول اللہؐ نے ہمیں سکھایا ہے۔ ہم نے خود اپنی فکر سے یہ طریقہ اور عقیدہ ایجاد نہیں کر لیا ہے۔

(۲) تشہد کی پوری عبارت پر آپ غور کریں۔ پہلے آپ اللہ تعالےٰ کے حضور اپنا سلام پیش کرتے ہیں۔ پھر رسولؐ کے لیے رحمت و برکت کی دُعا کرتے ہیں۔ پھر اپنے حق میں اور تمام نیک بندوں کے حق میں سلامتی کی دُعا کرتے ہیں۔ پھر اللہ کی وحدانیت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی شہادت دیتے ہیں۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں جو دراصل اللہ تعالیٰ ہی سے اس امر کی دُعا ہے کہ وہ حضورؐ پر اپنی نوازشات کی بارش فرمائے۔ پھر اللہ سے اپنے حق میں اور اپنے والدین کے حق میں بخشش کی دُعا کرتے ہیں۔ ان سارے مضامین کو آپ خود دیکھیں۔ ان میں کیا چیز ہے جسے آپ شرک کہہ سکتے ہیں؟ یہ تو ساری دُعائیں اللہ تعالےٰ ہی سے ہیں۔ کیا اللہ سے دُعا کرنا شرک ہے؟ اور کیا

اللہ کے رسول کو رسول ماننا بھی شرک ہے؟

(۳) یہ غلط فہمی آپ کو کہاں سے ہو گئی کہ عبادت صرف اللہ کی حمد و ثنا کرنے کا نام ہے اور اللہ سے دُعا کرنا عبادت نہیں ہے۔ دُعا تو روحِ عبادت ہے۔ قرآن میں جگہ جگہ ان مشرکین کو جو غیر اللہ سے دُعائیں مانگتے ہیں، غیر اللہ کی عبادت کرنے والا قرار دیا گیا ہے، حتیٰ کہ اکثر مقامات پر یعبدون من دون اللہ کہنے کے بجائے یدعون من دون اللہ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں اور حکم دیا گیا ہے کہ اللہ ہی سے دُعا مانگو۔

یہ تشہد جو ہم پڑھتے ہیں، یہ حضورؐ نے صحابہ کو سکھایا تھا اور انہیں ہدایت فرمائی تھی کہ تم یہ پڑھا کرو، اس لیے ہم کو نماز میں یہی پڑھنا چاہیے۔ رہا حضورؐ کا اپنا تشہد، تو اس کے متعلق احادیث میں کوئی صراحت نہیں ہے کہ حضورؐ خود کیا پڑھتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ آپ کے تشہد میں الفاظ کچھ مختلف ہوتے ہوں۔ اور یہ بھی بعید از قیاس نہیں کہ حضورؐ خود بھی یہی تشہد پڑھتے ہوں۔ اگر ہم نماز میں اپنے لیے دُعا کرتے ہیں تو آخر آپ کو اس پر کیا اعتراض ہے کہ حضورؐ بھی نماز میں اپنے لیے دُعا فرماتے ہوں؟ اسی طرح اگر ہم حضورؐ کے نبی ہونے کی شہادت نماز میں دیتے ہیں تو اس میں آخر کیا خرابی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی نبوت کی شہادت دیتے ہوں؟

(۴) فرض نماز کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی وہ عبادت جو اس کے عائد کردہ فریضۂ صلوٰۃ کو ادا کرنے کے لیے کم سے کم لازم ہے۔ جس کے بغیر

حکم کی تعمیل سے ہم تارکِ رہ جائیں گے۔ سُنّت کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی وہ عبادت جو فرض کے علاوہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ ادا کیا کرتے تھے اور جس کی آپ نے ہمیں تاکید کی ہے۔ نفل سے مراد ہے خدا کی وہ عبادت جو ہم اپنی خوشی سے کرتے ہیں۔ جسے ہم پر نہ لازم کیا گیا ہے اور نہ جس کی تاکید کی گئی ہے۔ اب فرمائیے کہ اس میں شرک کہاں سے آگیا؟ سنّت رسول اللہ کی ادا کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ رسول اللہ کی نماز پڑھی جا رہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ وہ نماز ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض سے زائد پڑھا کرتے تھے اور آپ کے اتباع میں ہم بھی پڑھتے ہیں۔

(۵) کسی عمل کو ختم کرنے کے لیے آخر اس کی کوئی صورت ہونی چاہیے۔ نماز ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ آپ جو قبلہ رُو بیٹھ کر عبادت کر رہے تھے، اب دونوں طرف مُنہ پھیر کر اس عمل کو ختم کر دیں۔ اب منہ پھیرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ آپ چپکے سے مُنہ پھیر دیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ آپ خدا سے تمام خلق کے لیے سلامتی کی دُعا کرتے ہوئے مُنہ پھیریں۔ آپ کو ان میں سے کون سی صورت پسند ہے؟

(۶) جن احادیث کا آپ نے حوالہ دیا ہے وہ ابتدائی دَور کی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کا آخری عمل جب کہ نماز کے احکام بتدریج مکمل ہو چکے تھے، یہی تھا کہ آپ پانچوں وقت وہی رکعتیں پڑھتے تھے جو اب تمام مسلمانوں میں رائج ہیں۔ یہ چیز دوسری متعدد احادیث صحیحہ سے

ثابت ہے۔ حضرت عمرؓ کا جو قول آپ نے نقل کیا ہے وہ نوافل سے متعلق ہے۔

(ترجمان القرآن۔ فروری ۱۹۶۱ء)

زکوٰۃ اور ٹیکس میں فرق

سوال: موجودہ آزادانہ دور میں بھی کیا غرباء و مساکین کے لیے امراء و رؤسا سے زکوٰۃ فنڈ جبراً وصول کیا جانا مناسب ہوگا جب کہ وہ دیگر کئی ٹیکسوں کے علاوہ انکم ٹیکس بھی ادا کرتے ہوں؟

جواب: زکوٰۃ کے متعلق پہلی بات یہ سمجھ لینی چاہیے کہ یہ ٹیکس نہیں ہے بلکہ ایک عبادت اور رُکنِ اسلام ہے، جس طرح نماز، روزہ اور حج ارکانِ اسلام ہیں۔ جس شخص نے بھی کبھی قرآن مجید کو آنکھیں کھول کر پڑھا ہے وہ دیکھ سکتا ہے کہ قرآن بالعموم نماز اور زکوٰۃ کا ایک ساتھ ذکر کرتا ہے اور اسے اُس دین کا ایک رکن قرار دیتا ہے جو ہر زمانے میں انبیاء کرام کا دین رہا ہے۔ اس لیے اس کو ٹیکس سمجھنا اور ٹیکس کی طرح اس سے معاملہ کرنا پہلی بنیادی غلطی ہے۔ ایک اسلامی حکومت جس طرح اپنے ملازموں سے دفتری کام اور دوسری خدمات لے کر یہ نہیں کہہ سکتی کہ اب نماز کی ضرورت باقی نہیں، کیوں کہ انہوں نے سرکاری ڈیوٹی دے دی ہے،

اسی طرح وہ لوگوں سے ٹیکس لے کر یہ نہیں کہہ سکتی کہ اب زکوٰۃ کی ضرورت باقی نہیں کیونکہ ٹیکس لے لیا گیا ہے۔ اسلامی حکومت کو اپنے نظام الاوقات لازماً اس طرح مقرر کرنے ہوں گے تاکہ اس کے ملازمین نماز وقت پر ادا کر سکیں۔ اسی طرح اس کو اپنے ٹیکسیشن کے نظام میں زکوٰۃ کی جگہ نکالنے کے لیے مناسب ترمیمات کرنی ہوں گی۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ حکومت کے موجودہ ٹیکسوں میں کوئی ٹیکس اُن مدات صرف کے لیے اس طرح استعمال نہیں ہوتا ہے جن کے لیے قرآن میں زکوٰۃ فرض کی گئی ہے اور جس طرح اس کے تقسیم کرنے کا حکم ہے۔

(ترجمان القرآن۔ دسمبر ۱۹۶۱ء)

اجتہاد کے حدود

سوال: میرے ایک جرمن نو مسلم دوست ہیں جن سے میرا رابطۂ مراسلت قائم ہے۔ وہ مجھ سے اپنے بعض علمی و عملی اشکالات بیان کرتے رہتے ہیں۔ چنانچہ حال ہی میں ان کا ایک خط آیا ہے جس میں انہوں نے دریافت کیا ہے کہ فقہی احکام میں "اجتہاد" کے اصول کے تحت کہاں تک تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام کے

بہت سے تفصیلی احکام فقہاء کے اخذ کردہ اور مرتب کردہ ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بعض خاص جغرافیائی اور تمدنی حالات کی پیداوار ہیں۔ کئی صدیوں تک تو اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا گیا تھا مگر اس کے بعد اصولاً ضرورت اجتہاد کو تسلیم کرنے کے باوجود عملاً اسے بند کر دیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج کل کے زمانے میں بالخصوص یورپ کے مسلمانوں کو بعض احکام کی تعمیل میں دشواری پیش آتی ہے۔ مثال کے طور پر وہ وضو کے مسئلے کو لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وضو میں ہر مرتبہ پاؤں دھونا اہل یورپ کو مشکل اور غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ وہاں لوگ ہمیشہ جراب اور بند جوتے استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے پاؤں کے گرد آلود یا ناپاک ہونے کی نوبت کم ہی آتی ہے۔ سردیوں میں پاؤں دھونا آسان بھی نہیں ہوتا۔ یہی معاملہ منہ دھونے کا ہے۔ یورپ کے شہروں میں بالعموم مٹی نہیں اڑتی اور پسینہ بھی برائے نام آتا ہے اس لیے ان کے نزدیک منہ اور پاؤں کا دن میں ایک مرتبہ دھونا کافی ہونا چاہیے۔

آپ براہ کرم میرے دوست کے خیالات پر صحیح

اسلامی نقطۂ نظر سے تنقید کریں اور اس کا جو پہلو اصلاح طلب ہو، واضح فرمائیں تاکہ میں انہیں اطمینان بخش جواب دے سکوں۔

جواب:۔ آپ کے جرمن دوست نے اپنے سوالات کا آغاز تو اس بات سے کیا ہے کہ فقہاء کے بیان کردہ احکام میں حالات کے لحاظ سے کہاں تک ترمیم کی جا سکتی ہے، لیکن آگے چل کر جہاں وہ ایک متعین مثال پیش کرتے ہیں وہاں فقہاء کے بیان کردہ احکام ہی نہیں بلکہ خود قرآن کی نصوص میں ترمیم کا سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ وضو میں منہ، کہنیوں تک ہاتھ اور ٹخنوں تک پاؤں دھونے اور سر پر مسح کرنے کا حکم تو قرآن میں دیا گیا ہے۔ (المائدہ۔ آیت ۶)۔

پھر منہ اور پاؤں دھونے کے حکم کی جو وجہ آپ کے دوست نے سمجھی ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکم محض گرد صاف کرنے کے لیے دیا گیا ہے، اور جہاں گرد و غبار نہ ہو وہاں اس پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ حالانکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے ہی نہیں۔ دراصل اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ اس کی عبادت کے قابل ہونے اور قابل نہ ہونے کی حالت کے درمیان فرق کیا جائے تاکہ آدمی جب اس کی عبادت کرنے کا ارادہ کرے تو وہ اپنے جسم اور لباس کا جائزہ لے کر دیکھے کہ آیا میں خدا کے حضور حاضر ہونے کے قابل ہوں یا نہیں، اور جانے سے پہلے اپنے آپ کو پاک صاف کرکے اہتمام کے ساتھ جائے۔ اس طرح عبادت کی اہمیت دل میں جاگزین ہوتی

رہتا ہے اور آدمی اسے اپنے عام معمولی کاموں سے ایک مختلف اور بالاتر نوعیت کا کام سمجھ کر بجا لاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں پانی نہ ملے وہاں تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے ۔ حالانکہ تیمم سے بظاہر کوئی صفائی بھی نہیں ہوتی ۔

علاوہ بریں وضو میں جس صفائی کا حکم دیا گیا ہے اس سے ایک خفی مقصد یہ بھی ہے کہ پنج وقتہ نماز کی وجہ سے آدمی کو پاک رہنے کی عادت پڑ جاتے ۔ گندگی لازماً صرف مٹی اور گرد و غبار کی وجہ سے ہی نہیں ہوتی ۔ آدمی کے مسامات سے ہر وقت کچھ نہ کچھ فضلات خارج ہوتے رہتے ہیں ۔ اگر اسے دھویا نہ جاتا رہے تو یہ مادے جسم کی سطح پر جم جم کر بو پیدا کر دیتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ صاحب لوگوں کے منہ سے بھی بو آتی ہے ۔ ان کے بدن میں بھی ایک طرح کی سڑاند ہوتی ہے ۔ اور اُن کے پاؤں تو سخت بدبودار ہوتے ہیں ۔ یہاں تک کہ ان کے جوتوں اور جرابوں میں بھی تعفن پیدا ہو جاتا ہے ۔ اسلام اس کو پسند نہیں کرتا کہ اس کے پیرو کسی حیثیت سے بھی نفرت انگیز حالت میں رہیں ۔ یورپ کے لوگ اس بدبو کو دبانے کے لیے عطریات اور لونڈر استعمال کرتے ہیں ۔ حالانکہ بدبو کو اوپری خوشبوؤں سے دبانا کوئی پاکیزگی و طہارت نہیں ہے ۔

جاڑے کے زمانے میں یا سرد علاقوں میں پاؤں دھونے کی زحمت سے بچانے کے لیے شریعت نے پہلے ہی یہ آسانی رکھ دی ہے کہ آدمی ایک دفعہ وضو میں پاؤں دھونے کے بعد موزے پہن لے ۔ پھر ۲۴ گھنٹے تک مقیم کے

لیے اور ۲۴ گھنٹے تک مسافر کے لیے پاؤں دھونے کی حاجت نہیں ہے بشرطیکہ اس دوران میں وہ موزے نہ اُتارے۔

ان جرمن دوست کو لکھیے کہ حالات و ضروریات کے لحاظ سے اسلام کے فروعی احکام میں ضروری ردّ و بدل تو ہو سکتا ہے۔ لیکن اس طرح کا ردّو بدل کرنے کے لیے شریعت کی گہری واقفیت درکار ہے۔ ہر شخص کو سطحی طور پر یہ اختیارات نہیں دیے جا سکتے۔

(ترجمان القرآن۔ اگست ۱۹۶۲ء)

بیمہ کا جواز و عدم جواز

سوال: انشورنس کے مسئلے میں مجھے تردد لاحق ہے، اور صحیح طور پر سمجھ میں نہیں آسکا کہ آیا بیمہ کرانا اسلامی نقطۂ نظر سے جائز ہے یا ناجائز؟ اگر بیمے کا موجودہ کاروبار ناجائز ہو تو پھر اسے جائز بنانے کے لیے کیا تدابیر اختیار کی جا سکتی ہیں۔ اگر موجودہ حالات میں ہم اسے ترک کر دیں تو اس کے نتیجے میں معاشرے کے افراد بہت سے فوائد سے محروم ہو جائیں گے۔ دنیا بھر میں یہ کاروبار جاری ہے۔ ہر قوم وسیع پیمانے پر انشورنس کی تنظیم کر چکی

ہے اور اس سے مستفید ہو رہی ہے۔ مگر ہمارے ہاں
ابھی تک اس بارے میں تامل اور تذبذب پایا جاتا ہے۔
آپ اگر اس معاملے میں صحیح صورت تک رہنمائی کریں تو
ممنون ہوں گا۔

جواب:۔ انشورنس کے بارے میں شرع اسلامی کی رو سے تین
اصولی اعتراضات ہیں جن کی بنا پر اسے جائز نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

اول یہ کہ انشورنس کمپنیاں جو روپیہ پریمیم (Premium) کی شکل
میں وصول کرتی ہیں اس کے بہت بڑے حصے کو سودی کاموں میں لگا کر
فائدہ حاصل کرتی ہیں اور اس ناجائز کاروبار میں وہ لوگ آپ سے آپ
حصہ دار بن جاتے ہیں جو کسی نہ کسی شکل میں اپنے آپ کو یا اپنی کسی چیز کو ان
کے پاس انشور کراتے ہیں۔

دوم یہ کہ موت یا حادثہ یا نقصان کی صورت میں جو رقم دینے کی
ذمہ داری کمپنیاں اپنے ذمہ لیتی ہیں اس کے اندر قمار کا اصول پایا
جاتا ہے۔

سوم یہ کہ ایک آدمی کے مر جانے کی صورت میں جو رقم ادا کی جاتی ہے،
اسلامی شریعت کی رو سے اس کی حیثیت مرنے والے کے ترکے کی ہے
جسے شرعی وارثوں میں تقسیم ہونا چاہیئے۔ مگر یہ رقم ترکے کی حیثیت میں
تقسیم نہیں کی جاتی بلکہ اس شخص یا ان اشخاص کو مل جاتی ہے جن کے
لیے پالیسی ہولڈر نے وصیت کی ہو، حالانکہ وارث کے حق میں شرعاً وصیت

ہی نہیں کی جا سکتی۔

رہا یہ سوال کہ انشورنس کے کاروبار کو اسلامی اصول پر کس طرح چلایا جا سکتا ہے تو اس کا جواب اتنا آسان نہیں جتنا یہ سوال آسان ہے۔ اس کے لیے ضرورت ہے کہ ماہرین کی ایک مجلس جو اسلامی اصول کو بھی جانتی ہو اور انشورنس کے معاملات کو بھی سمجھتی ہو۔ اس پورے مسئلے کا جائزہ لے اور انشورنس کے کاروبار میں ایسی اصلاحات تجویز کرے جن سے کاروبار چل بھی سکتا ہو اور شریعت کے اصولوں کی خلاف ورزی بھی نہ ہو۔ جب تک یہ نہیں ہوتا ہمیں کم از کم یہ تسلیم تو کرنا چاہیے کہ ہم ایک غلط کام کر رہے ہیں۔ غلطی کا احساس بھی اگر ہم میں باقی نہ رہے تو پھر اصلاح کی کوشش کا کوئی سوال ہی نہیں رہتا۔

بے شک موجودہ زمانے میں انشورنس کی بڑی اہمیت ہے، اور ساری دنیا میں اس کا چلن ہے۔ مگر نہ اس دلیل سے کوئی حرام چیز حلال ہو سکتی ہے اور نہ کوئی شخص یہ دعوےٰ کر سکتا ہے کہ جو کچھ دنیا میں ہو رہا ہے وہ سب حلال ہے یا اسے اس بنا پر حلال ہونا چاہیے کہ دنیا میں اس کا چلن ہو گیا ہے۔ ایک مسلمان قوم ہونے کی حیثیت سے ہمارا فرض ہے کہ ہم جائز و ناجائز میں فرق کریں اور اپنے معاملات کو جائز طریقوں سے چلانے پر اصرار کریں۔

(ترجمان القرآن۔ اگست ۱۹۶۲ء)

عائلی قوانین اور قانونِ شریعت

سوال: کیا عائلی قوانین کے نفاذ کے بعد کوئی شخص اگر شریعت کے مطابق کسی قسم کی طلاق دے تو وہ واقع ہو جائے گی؛ متذکرہ صدر قوانین کی رو سے تو طلاق کے نافذ ہونے کے لیے کچھ خاص شرائط عائد کر دی گئی ہیں۔

جواب: کسی حکومت کے قوانین سے نہ تو شریعت میں کوئی ترمیم ہو سکتی ہے اور نہ وہ شریعت کے قائم مقام بن سکتے ہیں۔ اس لیے جو طلاق شرعی قواعد کی رو سے دے دی گئی ہو وہ عند اللہ اور عند المسلمین نافذ ہو جائے گی خواہ ان قوانین کی رو سے وہ نافذ نہ ہو۔ اور جو طلاق شرعاً قابلِ نفاذ نہیں ہے وہ ہرگز نافذ نہ ہو گی خواہ یہ قوانین اس کو نافذ قرار دیں۔ اب مسلمانوں کو خود سوچ لینا چاہیے کہ وہ اپنے نکاح و طلاق کے معاملات خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے مطابق طے کرنا چاہتے ہیں یا ان عائلی قوانین کے مطابق۔

(ترجمان القرآن۔ مئی ۱۹۶۲ء)

چند متفرق فقہی مسائل

سوال : چند حل طلب مسائل پیش خدمت ہیں۔ امید ہے کہ ان میں آپ صحیح رہنمائی کریں گے۔

۱۔ اب تک تجارتی حصص پر زکوٰۃ کے متعلق آپ کی جو تحریریں میری نظر سے گزری ہیں ان میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ اسلامی ریاست یا کم از کم تحصیلِ زکوٰۃ کا ایک مرکزی نظام موجود ہے۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کس مرحلہ پر یا کس سے وصول کی جائے گی۔ جب تک کوئی مرکزی نظمِ زکوٰۃ قائم نہ ہو اس وقت تک حصص پر زکوٰۃ کی کیا صورت ہوگی؟ اس وقت بہت سے لوگوں کے پاس تجارتی حصے ہیں، وہ ان پر کس طرح سے زکوٰۃ ادا کریں؟

میں نے اپنے حصص کو روپے کا نعم البدل قیاس کرتے ہوئے ان کی مالیت پر ۲½ فی صد نکالنا چاہا تھا لیکن حصص کی سالانہ آمدنی ٹیکس کٹ کٹا کر جتنی ملتی ہے وہ پوری ان کی زکوٰۃ میں چلی جاتی ہے۔ بعض حصص سے آمدنی اتنی کم ہوتی ہے کہ اُلٹا جیب سے زکوٰۃ ادا کرنی پڑتی ہے یہ صورت قطعاً غیر تشفی بخش ہے۔

۲- ترجمان، جلد ۵۰ عدد ۱ میں قطبین میں اوقاتِ سحر و افطار پر ڈاکٹر حمید اللہ کا مضمون شائع کیا گیا ہے۔ اسی بحث کو زیادہ تفصیل سے ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب انٹروڈکشن ٹو اسلام میں پیش کیا ہے۔ پہلی دفعہ میں نے سرسری نظر سے مضمون دیکھا تو اچھا لگا۔ لیکن دوبارہ غور سے پڑھنے پر سخت قابلِ اعتراض محسوس ہوا۔

ڈاکٹر صاحب کا استدلال یہ ہے کہ خطِ استوا سے قطبین کی طرف جائیں تو دن اور رات کا تفاوت بڑھتا چلا جاتا ہے۔ ۴۵ درجے عرض البلد تک تو یہ تفاوت قابلِ برداشت ہوتا ہے لیکن اس سے آگے نہیں۔ لہٰذا اس عرض البلد سے آگے تمام مسلمان ۴۵ کے اوقاتِ طلوع و غروب کے مطابق نماز روزے کا اہتمام کریں۔

اگر اس تجویز کو مان لیا جائے تو کینیڈا، امریکہ کے شمالی حصے، سارے یورپ، ماسوا اسپین اور اٹلی کے، نیز تقریباً پورے روس کے مسلمانوں کو اپنے مقام کے طلوع و غروب کے حساب سے ارکانِ دین ادا کرنے کے بجائے گھڑی کے حساب سے سارے کام کرنے چاہئیں۔ میری اطلاع ہے کہ پیرس مسجد کی اقتدا میں پیرس کے مسلمان رمضان میں یہی کرتے ہیں۔ وہ ریڈیو مراکش لگائے رکھتے ہیں اور

جیسے ہی مراکش میں افطار کی اذان ہوتی ہے وہ افطار کر بیٹھتے ہیں چاہے سورج سر پر کھڑا ہو۔ کیا آپ اس سے متفق ہیں؟

میں نے لندن کا سب سے طویل روزہ دیکھا ہے۔ سحر سے افطار تک تقریباً ۱۸ گھنٹے بنتے تھے۔ لیکن پنجاب کے تیرہ چودہ گھنٹے کے روزے سے زیادہ مشکل معلوم ہوتے ہیں۔ اتنے طویل روزہ کے باوجود افطار کے وقت پیاس بالکل نہ ہوتی تھی۔ بھوک ضرور لگتی تھی۔ لیکن اس سے طبیعت اتنی نڈھال نہ ہوتی تھی جتنی اپنے ہاں ہوتی ہے۔ آخر یورپ کے مسلمانوں کے لیے کیوں کر جائز ہے کہ وہ مقامی طلوع و غروب کو نظر انداز کر کے مراکش کی پیروی کریں؟

میرے ایک سنگاپوری ساتھی نے ڈاکٹر حمید اللہ سے لکھ کر پوچھا تھا کہ وہ مرض البلد انہوں نے کیوں کر تجویز کیا۔ جواب ملا کہ صحابہ یہیں تک گئے تھے۔ اس لیے اسے حد کے طور پر لیا ہے۔

اس مسئلہ پر آپ کی کیا رائے ہے؟ رسائل و مسائل میں آپ کے جواب نظر سے گزرے ہیں لیکن وہ بہت عمومی قسم کے ہیں۔ یہاں ڈاکٹر صاحب نے اتنی تفصیل میں جا کر معمولی اور غیر معمولی منطقوں کی حدود کا مسئلہ کھڑا کر دیا ہے۔

لندن میں یہ سوال اس لیے اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ یورپین نو مسلم سورج کے بجائے گھڑی کے مطابق عبادات قائم کرنا چاہتے ہیں بلکہ ان کا بس چلے تو جمعہ کی نماز اتوار کو ادا کریں۔ یہ تجویز کئی دفعہ میرے سامنے آ چکی ہے۔

۳- یہاں لندن میں ایک مسلمان طالب علم ایک جرمن لڑکی سے شادی کرنا چاہتے تھے۔ وہ مسلمان بننے پر آمادہ نہ ہوئی۔ لہٰذا میں نے شادی رکوانے کی کوشش کی۔ صاحبزادے کو سمجھایا کہ وہ کیوں کر برداشت کرے گا کہ اس کے گھر میں سؤر کا گوشت کھایا جائے اور شراب پی جائے۔ لڑکی غیر مسلم ہوئی تو ہمارے محرمات کا خیال نہیں کرے گی اور گھر برباد ہو جائے گا۔ لڑکے کی سمجھ میں بات آ گئی اور وہ کچھ متذبذب ہو گیا۔ انہی دنوں اسلامک سنٹر کے مصری ڈائرکٹر سے ملاقات ہوئی۔ ان صاحب نے ڈاکٹر آربری کے ساتھ مل کر ایک کتاب شائع کرائی ہے اور اب جامعہ ازہر کی کلیۃ شریعہ کے صدر ہو کر واپس مصر گئے ہیں۔ انہوں نے اس لڑکے سے کہا کہ اگر اس کی بیوی عیسائی رہتی ہے تو اسے کوئی حق نہیں کہ لڑکی کو شراب، سؤر وغیرہ سے روکے۔ جو چیز اس کے مذہب میں جائز ہے اسے کرنے کی اسلام نے اسے آزادی دی ہے

مسلمان شوہر مداخلت کر کے گناہ گار ہوگا۔

کیا یہ رائے درست ہے؟ کیا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم کے معاہدۂ نجران سے یہ استنباط نہیں کیا جا سکتا کہ کسی مسلمان کی اہلِ کتاب بیوی کو اسلام کے متعین کردہ کبائر کی اجازت نہیں؟

۴۔ یہی مصری صاحب بغیر مہر کے نکاح کے قائل تھے، کیا یہ درست ہے؟ کیا بغیر مہر کے نکاح جائز ہے؟

۵۔ میرے بعض عراقی دوست جو کئی سالوں سے لندن میں مقیم ہیں اب تک نماز قصر کر کے پڑھتے ہیں۔ سمجھتے ہیں کہ مسافرت کی مدت نہ قرآن میں آئی ہے اور نہ حدیث میں۔ فقہاء کی اپنی اختراع ہے۔ لہٰذا ہم نہیں مانتے۔ جب تک اپنے وطن سے باہر ہیں مسافر ہیں۔ قصر کریں گے، چاہے ساری عمر لندن میں گزر جائے۔ ان کو کس طرح مطمئن کروں کہ ان کی روش غلط ہے۔

۶۔ یہی حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ روزہ کی قضا تو ہے لیکن نماز کی نہیں۔ بعد میں روزہ رکھنے کا حکم قرآن میں ہے۔ لیکن جو نماز ایک دفعہ کھو گئی وہ ہمیشہ کے لیے گئی۔ قرآن میں کہیں قضا نماز کا ذکر نہیں نہ ہی حدیث میں اس کے متعلق کچھ ہے۔ کیا یہ درست ہے؟

۔ حصص کے سلسلہ میں ایک سوال ذہن میں آیا ہے
اب تک دوسروں سے اور آپ سے بھی یہی سنا ہے کہ خریدنے
کے بعد سال پورا ہونے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ عام طور
پر لوگ سال بھر تک ایک ہی حصہ نہیں رکھتے۔ کبھی قیمت گرنے
لگتی ہے تو بیچ دیتے ہیں۔ کبھی دوسرے حصص زیادہ نفع بخش
نظر آنے لگتے ہیں تو انہیں بیچ کر دوسرے خرید لیے جاتے ہیں
وغیرہ۔ ہمارے ہاں ممکن ہے کہ ابھی یہ بات عام نہ ہو لیکن
یہاں یہی ہوتا ہے۔ کیا ایسی صورت میں بھی کسی ایک کمپنی
کے حصہ پر سال پورا ہونے پر ہی زکوٰۃ عائد ہوگی؟ کیا اس
طرح آدمی زکوٰۃ سے مستقلاً مستثنیٰ ہو جائے گا؟ زکوٰۃ ادا
کرنے کی نیت کے باوجود زکوٰۃ کا موقع نہ آ سکے گا!

جواب:۔ آپ کے سوالات کا مختصر جواب یہ ہے:

تجارتی حصص کی زکوٰۃ

(۱-۶) تجارتی حصص کی زکوٰۃ اس اصول پر نہیں نکالی جائے گی کہ گویا
حصے کی رقم آپ کے پاس جمع ہے اور آپ جمع شدہ روپے کی زکوٰۃ نکال
رہے ہیں۔ بلکہ ان کی زکوٰۃ تجارتی مال کی زکوٰۃ کے اصول پر نکالی جائے گی۔
اس کا قاعدہ یہ ہے کہ کاروبار شروع ہونے کی تاریخ پر جب ایک سال گزر
جائے تو آپ دیکھیں گے کہ آپ کے پاس تجارتی مال (Stock in Trade)
کس قدر موجود ہے اور وہ کس مالیت کا ہے اور نقد روپیہ (Cash in Hand)

اندھیرا ہو جاتا ہے۔ ان میں روزہ و نماز کے اوقات اسی قاعدے پر ہونے چاہئیں جو خطِ استوا سے قریب تر مقامات کے لیے ہے۔ اگر وہاں رات دو ہی گھنٹے کی ہو یا دن دو ہی گھنٹے کا رہ جاتا ہے۔ البتہ اس کے آگے جہاں رات اور دن ۲۴ گھنٹوں سے متجاوز ہو جاتے ہیں، وہاں گھڑیوں کے حساب سے اوقات مقرر کیے جانے چاہئیں، اور ایسے مقامات پر تعیینِ اوقات کو مکہ یا مدینہ منورہ کے معیار پر کیا جانا چاہیے۔

مشکوحۂ کتابیہ کے لیے آزادیٔ عمل کے حدود

۳- اہلِ کتاب کی جن عورتوں سے مسلمانوں کو نکاح کی اجازت دی گئی ہے ان کے بارے میں قرآن مجید دو شرطیں لگاتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ محصنات (پاک دامن) ہوں۔ دوسرے یہ کہ ان سے نکاح کر کے ایک مسلمان خود اپنے ایمان کو خطرے میں نہ ڈال بیٹھے (ملاحظہ ہو سورۂ مائدہ آیت ۵)۔ ان شرائط کی رو سے فاسق و فاجر کتابیہ کے ساتھ شادی جائز نہیں ہے۔ اور یہ دیکھنا ایک مسلمان کا اپنا فرض ہے کہ جس عورت سے وہ شادی کرنا چاہتا ہے وہ اس کے گھر میں، اس کے خاندان میں، اور اس کے بچوں میں ایسے افعال رائج کرنے کی موجب تو نہ ہو گی جو اسلام میں حرام ہیں۔ بلاشبہ وہ اسے مذہب ترک کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا، اس کو چرچ جانے سے نہیں روک سکتا۔ مگر اسے شادی سے پہلے ہی یہ شرط کر لینی چاہیے کہ وہ اس کی زوجیت میں آنے کے بعد شراب، سور کے گوشت اور دوسری حرام چیزوں سے اجتناب کرے گی۔ ایسی شرط پہلے ہی طے کر لینے کا اسے

حق بھی ہے اور ایسا کرنا اس کا فرض بھی ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دین کے معاملہ میں سخت تساہل کرنے والا آدمی ہے۔ اس کے بعد اگر اس کی اپنی اولاد ان حسرام افعال میں مبتلا ہو اور ظاہر ہے کہ اولاد کا اس سے متاثر نہ ہونا متوقع نہیں ہو سکتا، تو اس کی ذمہ داری میں وہ بھی شریک ہوگا۔

نکاح بالجبر

جبر نکاح بالجبر ہو سکتا ہے، لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کے نکاح میں ہر قول اپنے آپ عدم ہو جاتا ہے۔

نماز کی قصر و قضا

۵۔ افسوس ہے کہ جب طالب کے زیر اثر نہ تو خود دین کا کافی علم رکھتے ہیں اور نہ قدماء مجتہدین میں سے کسی کا اتباع ہی کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے آئے دن ان کے عجیب عجیب اجتہادات سننے میں آتے رہتے ہیں۔ مسافر کے معاملہ میں امام شافعی رح، امام احمد رح اور ایک روایت کی رُو سے امام مالک رح بھی اس بات کے قائل ہیں کہ جو شخص کسی مقام پر چار دن یا اس سے زیادہ ٹھیرنے کا ارادہ رکھتا ہو اسے پوری نماز پڑھنی چاہیے۔ حضرت ابن عباس رضا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ ہے کہ دس دن یا اس سے زیادہ ٹھیرنے کی نیت مسافر کو مقیم بنا دیتی ہے۔ امام اوزاعی بارہ دن کی اور امام ابو حنیفہ رح پندرہ دن کی حد مقرر کرتے ہیں۔ علماء اسلام میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ اپنے شہر سے باہر نکل

کہ کسی دوسرے مقام پر کوئی شخص چاہے مہینوں اور برسوں رہے مگر وہ مسافر ہی رہے گا اور قصر کرتا رہے گا۔ البتہ فقہاء یہ ضرور کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی کسی مقام پر اس طرح رکا ہوا ہو کہ ہر وقت اس کے کوچ کر جانے کا امکان ہو اور ٹھیرنے کی نیت نہ ہو، تو خواہ وہاں اُسے مہینوں رکا رہنا پڑے، وہ قصر کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں بیس دن اور فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں اٹھارہ دن قصر فرمایا (مسند احمد، ابوداؤد) اور اسی وجہ سے صحابہ کرام کا لشکر آذربیجان کی مہم میں دو مہینے قصر کرتا رہا۔ (مسند احمد)

یہ بات بھی سخت حیرت انگیز ہے کہ یہ لوگ نماز کی قضا کے قائل نہیں ہیں۔ حالانکہ یہ چیز بکثرت احادیث سے ثابت ہے اور تمام فقہائے اسلام بالاتفاق اس کے قائل ہیں۔ پوری اسلامی تاریخ میں کوئی ایک قابل ذکر فقیہ بھی اس کا قائل نہیں ہوا ہے کہ روزے کی قضا تو واجب ہے مگر نماز کی قضا واجب نہیں۔ بخاری، مسلم، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی اور مسند احمد میں متعدد احادیث حضرت انس رضہ، ابوہریرہ رضہ، اور ابوقتادہ انصاری رضہ سے مروی ہیں جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نماز کو انسان بھول جائے یا سوتا رہ جائے اور نماز کا وقت نکل گیا ہو، تو جس وقت بھی اسے یاد آئے یا وہ بیدار ہو تو وہ چھوٹی ہوئی نماز پڑھ لینی چاہیے۔

یہ تو ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قولی حکم۔ رہا آپ کا اپنا فعل، تو

ابوسعید خدری رضؓ، جابر بن عبد اللہ رضؓ اور عمران بن حصین سے متعدد روایات مسند احمد، بخاری، مسلم اور نسائی میں منقول ہیں جن میں وہ بتاتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے چھوٹی ہوئی نمازیں ادا کی ہیں۔ ایک سفر میں رات بھر چل کر آخر وقت میں قافلے نے پڑاؤ کیا اور ماندگی ہی سبب پر نیند غالب ہو گئی۔ یہاں تک کہ جب سورج نکل آیا تو دن کی گرمی سے لوگ بیدار ہوئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذان دلوائی اور جماعت کے ساتھ فجر کی نماز ادا کی۔ غزوۂ خندق میں ایک روز عصر کی نماز قضا ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کے وقت ادا کی۔ اور ایک اور دن اسی غزوہ میں ظہر، عصر اور مغرب کی نمازیں قضا ہوئیں اور بے وقت یہ تینوں نمازیں ادا کی گئیں جب کہ عشاء کا وقت شروع ہو رہا تھا۔ اس کے بعد یہ کیسے کہا گیا کہ رہ جاتی ہے کہ جو نماز چھوٹ گئی وہ معاف ہے؟

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۶۲ء)

تجارتی حصص

اور کرایہ پر دی جانے والی اشیاء کی زکوٰۃ

سوال ۱: تجارتی حصص کی زکوٰۃ کے بارے میں جولائی ۱۹۶۲ء

اور نومبر ۵۰ء (جلد ۳۲ عدد ۱) کے ترجمان القرآن میں آپ کی تحریریں سامنے آئیں۔

اصول کا تقاضا یہ ہے کہ شرکت پر جتنے بھی سرمایے کی زکوٰۃ صرف ایک بار وصول کی جائے۔ اس اصول کے مطابق اگر آپ کی نومبر ۵۰ء کی تحریر کے مطابق کمپنی سے زکوٰۃ یکجا وصول کر لی جائے تو پھر افراد سے ان کے مملوکہ تجارتی حصص پر نہیں وصول کرنا چاہیے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جو حصہ دار بقدر نصاب سے کم حصے رکھتے ہوں یا جو ایک سال سے کم اپنے حصے کے مالک رہے ہوں۔۔۔۔۔ ان کو مستثنیٰ کر کے کمپنی سے حصص پر زکوٰۃ لی جائے۔ اکثر اوقات اس کا پتہ لگانا مشکل ہے کہ جو حصہ دار ایک مخصوص کمپنی میں نصاب سے کم قیمت کے حصے کا مالک ہے وہ خود صاحب نصاب ہے کہ نہیں۔

مسئلے کا ایک اور پہلو قابل توجہ ہے۔ افراد سے ان کے مملوکہ حصص پر زکوٰۃ لینے اور کمپنی کے جملہ حصص پر زکوٰۃ لینے کے معاشی اثرات بالکل مختلف ہوں گے۔ کمپنی کے لیے یہ ممکن ہوگا کہ وہ سالانہ زکوٰۃ کی رقم کو اپنی لاگت کا ایک مستقل جز سمجھ کر اسی حساب سے اپنے مال کی قیمت بڑھانے کی کوشش کرے۔ کیونکہ ضروری نہیں کہ پوری زکوٰۃ نفع

ہی سے ادا کرنا ہمیشہ ممکن ہو یا ہمیشہ زکوٰۃ دینے کے بعد بھی حصہ داروں کو دینے کے لیے کچھ نفع بچ رہے۔ افراد سے زکوٰۃ لی جائے تو قیمتوں پر یہ اثر نہیں مرتب ہوگا۔

اسی ترجمان کے صفحہ ۲۲ پر کرایہ پر دی جانے والی اشیاء کے قابلِ زکوٰۃ ہونے کی رائے ظاہر کی گئی ہے۔ اگر یہ رائے صحیح ہے تو اس اصول کا اطلاق کرایہ پر چلائی جانے والی ٹیکسی، ٹرک اور بسوں کی مالیت پر بھی ہونا چاہیے۔ اسی طرح جو شخص متعدد مکانات اور دوکانوں کا مالک ہو اور ان کو کرایہ پر اٹھاتا ہو اس سے بھی مکانات کی جملہ مالیت کا ڈھائی فی صد ٹیکس وصول کرنا چاہیے۔ مجھے ان دونوں نکتوں میں زکوٰۃ کے وجوب پر دو وجہوں سے شبہ ہے۔ پہلی وجہ یہ کہ سلف سے آج تک کرایہ پر دیے جانے والے مکانات کی جملہ مالیت پر زکوٰۃ واجب ہونے کی رائے یا اس پر عمل سننے میں نہیں آیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب الاموال صفحہ ۳۰۷ کی لیث بن سعد کی جو روایت آپ نے دلیل کے طور پر پیش کی ہے اس سے یہاں استدلال صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کرایہ کے اونٹوں کا کرایہ پر چلانا وجوبِ زکوٰۃ کا سبب نہیں ہے بلکہ وجوبِ زکوٰۃ کی بنا ان کا اونٹ ہونا ہے۔ امید ہے کہ اس مسئلہ پر مزید

روشنی ڈال کر یہ کھٹک دُور کریں گے۔

جواب: زکوٰۃ کے متعلق نومبر ۶۵ء کے ترجمان میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ حکومت کے سوالنامے کا جواب تھا۔ اس میں جواب اس مفروضہ پر دیا گیا تھا کہ سرکاری طور پر کمپنیوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ جولائی ۶۲ء کے ترجمان میں ایک سوال کا جواب اس مفروضے پر دیا گیا ہے کہ کمپنی زکوٰۃ نہیں نکالے گی بلکہ ایک حصّہ دار اپنی زکوٰۃ خود نکالے گا۔ اس فرق کو نگاہ میں رکھ کر آپ دونوں جوابات کو پڑھیں۔ کمپنی جب زکوٰۃ نکال دے گی تو پھر ایک ایک حصّہ دار کی الگ الگ زکوٰۃ نکلنے کا پھر کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ کمپنی کے لیے یہ مشکل ہے کہ ایک ایک حصّہ دار کے متعلق یہ تحقیق کرے کہ وہ بجائے خود صاحبِ زکوٰۃ ہے کہ نہیں۔ یہ تو ایسے حصّہ داروں کا اپنا کام ہے کہ وہ کمپنی کو اپنے صاحبِ نصاب نہ ہونے کی اطلاع دیں، تاکہ ان کے ذمّہ کی زکوٰۃ محسوب نہ ہو۔

تحصیلِ زکوٰۃ اگر سرکاری انتظام میں ہو تو عقلِ زکوٰۃ سے یہ بات نہیں چھپ سکتی کہ کمپنی نے اپنی نکالی ہوئی زکوٰۃ کو اپنے کاروباری مصارف میں شمار کر کے قیمتیں بڑھائی ہیں۔ اس چیز کی روک تھام سرکاری طور پر ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر سرکاری انتظام نہ ہو تو اس صورت میں صرف وہی کمپنی بطورِ خود اپنی زکوٰۃ نکالے گی جس کے چلانے والوں میں کوئی دینی حس موجود ہو گی۔ ایسے لوگوں سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ ایک ہاتھ سے زکوٰۃ نکال کر دوسرے ہاتھ سے اس کو وصول کرنے کی تدبیریں اختیار کریں

گے۔ اور بالفرض اگر وہ ایسا کریں تو دوسرے مسائل ان پر زکوٰۃ زیادہ لگ جائے گی۔ پھر قیمتیں بڑھائیں گے تو زکوٰۃ کے حساب میں مزید اضافہ ہوگا۔ یہاں تک کہ آخرکار قیمتیں بڑھانا ممکن نہ رہے گا۔

کرایہ پر دی جانے والی اشیاء کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا تھا وہ مختصر تھا۔ اس لیے بات واضح نہ ہو سکی۔ میرا مدعا یہ ہے کہ جو لوگ فرنیچر یا برتن یا ایسی ہی دوسری چیزیں کرایہ پر چلانے کا کاروبار کرتے ہیں ان کے کاروبار کی ماہیت اُس آمدنی کے لحاظ سے مشخص کرنی چاہیے جو اس کاروبار میں ان کو حاصل ہوتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس فرنیچر یا ان برتنوں کی قیمت پر زکوٰۃ محسوب کی جائے جسے وہ کرایہ پر چلاتے ہیں۔ کیونکہ یہ تو وہ آلات ہیں جن سے وہ کام کرتے ہیں اور آلات کی قیمت پر زکوٰۃ نہیں لگتی۔ دراصل اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کاروبار جو منافع دے رہا ہو اُس کی بنا پر یہ رائے قائم کی جائے گی کہ اس قدر منافع دینے والے کاروبار کی ماہیت کیا قرار پانی چاہیے۔ رہے کرایہ کے مکانات تو ان کے بارے میں بھی اسی بنا پر تامل ہے کہ سلف سے ان پر زکوٰۃ لگائے جانے کا ثبوت نہیں ملتا۔

الابل العوامل یعنی کام کرنے والے اونٹوں پر زکوٰۃ نہ لگنے کی وجہ وہی ہے جو میں نے پہلے بیان کی ہے کہ ایک آدمی جن آلات یا حیوانات کے ذریعہ سے کام کرتا ہو ان پر زکوٰۃ نہیں لگتی۔ مثلاً ہل چلانے والے بیل یا بار برداری کے جانور۔ ان پر زکوٰۃ مواشی عائد نہ ہوگی۔ اسی

طرح زیری فارم کے جانوروں پر زکوٰۃ کا معاوضہ عائد نہ ہوگی۔ ان کی زکوٰۃ تو اُس پیداوار پر زکوٰۃ لگنے کی صورت میں وصول ہو جاتی ہے جو ان کے ذریعہ سے حاصل کی گئی ہو۔ کرایہ پر چلائے جانے والے اُونٹوں پر بھی سوال کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان پر بھی زکوٰۃ معاوضہ عائد نہ ہونی چاہیے اور نہ ان کی مالیت پر زکوٰۃ لگنی چاہیے۔ بلکہ ان کرایہ سے کاروبار کی جو (Goodwill) مشخص ہو اس پر زکوٰۃ لگنی چاہیے۔

(ترجمان القرآن۔ فروری ۱۹۶۳ء)

سوال ۷۔ تجارتی حصص کی زکوٰۃ سے متعلق آپ کی وضاحت کے بعد بھی ایک مسئلہ حل طلب رہ جاتا ہے۔ وہ یہ کہ تحصیل زکوٰۃ کے اعتبار سے ان دو شکلوں کو برابر کی بنیادی شکلوں کی حیثیت نہیں دی جاسکتی کہ حصہ داروں سے حصص کے بازاری نرخ کے مطابق زکوٰۃ وصول کر لی جائے یا کمپنی سے تجارت کی زکوٰۃ کے اصول پر زکوٰۃ وصول کی جائے۔ دونوں شکلوں میں وصول کی جانے والی زکوٰۃ میں مقدار کے اعتبار سے زبردست فرق ہونا لازم ہے۔

حساب زکوٰۃ میں اس تفاوت کے پیش نظر ضروری ہے کہ یہ بات متعین کر دی جائے کہ زکوٰۃ دونوں طریقوں

میں سے کس طریقہ سے وصول کی جائے گی۔

کرایہ پر چلائی جانے والی اشیاء کی زکوٰۃ کا مسئلہ بھی واضح نہیں ہوا۔ آپ نے جو شکل تجویز فرمائی ہے یعنی کاروبار کی (Goodwill) اور منافع کی بنیاد پر اس کی مجموعی مالیت کا اندازہ لگایا جائے، اس پر متعدد اعتراض وارد ہو سکتے ہیں پہلا یہ کہ اس طرح قابل زکوٰۃ مال کا حساب کم سے کم ان اشیاء کی مجموعی قیمت کے برابر اور بعض اوقات اس سے زیادہ ہو گا۔ کیونکہ اگر کاروباری ادارہ پرانا اور اچھا ہے تو (Goodwill) کی مالیت خاصی ہو گی۔ دوسرا یہ کہ اس شکل کو اختیار کرنے کی شرعی دلیل کیا ہے؟ سلف سے اس طرح کی کوئی شکل منقول نہیں جب کہ کشتیوں، سواری کے جانوروں، مکانات، دکانوں وغیرہ کو کرایہ پر چلانے کا رواج قدیم ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ شریعت نے بعض واضح مصالح کے پیش نظر مال ظاہر اور مال باطن کے درمیان فرق کیا ہے اور مال باطن کی مقدار کا اعلان صاحب مال کے اوپر چھوڑ دیا ہے۔ اگر محصل زکوٰۃ اور اس شخص کے درمیان اختلاف ہو جائے جو کرایہ پر چلانے کا کاروبار کرتا ہے تو فیصلہ کیسے ہو گا؟

امید ہے کہ مسئلہ کے ان پہلوؤں پر غور فرما کر اپنی رائے سے مطلع فرمائیں گے۔

جواب:۔ کمپنیوں کی زکوٰۃ کے معاملہ میں دو ہی شکلیں ممکن ہیں۔ یا تو اسلامی حکومت موجود ہوگی اور تحصیل کا باقاعدہ انتظام کرے گی، یا کوئی اجتماعی انتظام نہ ہوگا اور احساس فرض رکھنے والے افراد کو خود اپنی زکوٰۃ نکالنی ہوگی۔ پہلی صورت میں کمپنی کے سارے حسابات دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا اور جن اثاثوں پر زکوٰۃ عائد نہیں ہوتی ان کو حساب سے ساقط کر دیا جائے گا۔ لیکن دوسری صورت میں منفرد حصہ داروں کے لیے اس طرح کے حسابات معلوم کرنا مشکل ہے۔ وہ تو لامحالہ اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کی ہی زکوٰۃ نکالیں گے۔

کرایہ پر چلانے کے کاروبار کی زکوٰۃ کا معاملہ اچھا خاصا پیچیدہ ہے۔ اس میں متعدد اصولی مشکلات کو میں خود بھی محسوس کرتا ہوں۔ اور اس باب میں احادیث و آثار سے بھی کوئی واضح رہنمائی نہیں ملتی۔ اس میں بڑی مشکل یہ ہے کہ جس سامان کو کرایہ پر چلایا جاتا ہے وہ مال تجارت کی تعریف میں نہیں آتا۔ بلکہ آلات پیداوار سے اشبہ ہے۔ اس لیے اس کی قیمت پر زکوٰۃ عائد کرنا درست نہیں معلوم ہوتا۔ اس کو خارج کرنے کے بعد اس کاروبار میں ختم سال پر بجز "نقد موجود" (Cash in Hand) یا بینک بیلنس کے کوئی چیز بھی نہیں ہوتی جس پر زکوٰۃ عائد ہو۔ حالانکہ کاروبار لاکھوں کا ہوتا ہے۔ بلکہ اب تو اس نوعیت کے کاروبار بہت بڑے پیمانے پر چل رہے ہیں۔ ان وجوہ سے میں نے کاروبار کی مالیت کا ایک فارمولا سوچا ہے۔ لیکن یہ بالکل اجتہادی چیز ہے اور اس پر دوسرے اہل علم کو بھی غور کرنا چاہیے۔

ہاں مالِ تجارت اور مالِ باطن میں فرق کرتے ہوئے آپ نے جو اعتراض کیا ہے وہ کچھ زیادہ موزوں نہیں ہے۔ اگر کسی مال کے مالِ باطن ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہو یا مالِ باطن کا جو اعلان صاحبِ مال نے کیا ہو اسے محصل تسلیم نہ کرے تو بہر حال ان دونوں صورتوں کا فیصلہ ایک غیر جانب دار عدالت کر سکتی ہے۔ یہ کوئی ایسی پیچیدگی نہیں ہے جسے حل نہ کیا جا سکتا ہو۔

(ترجمان القرآن۔ جنوری ۱۹۵۱ء)

انعامی بانڈز

سوال: آج کل حکومت کی طرف سے امدادی قرضہ سیونگ سرٹیفیکیٹ یعنی انعامی بانڈز کی شکل میں جاری کیے گئے ہیں۔ ان میں شرکت کرنا اور ان پر مقررہ انعام وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ قمار نہیں ہے کیونکہ ہر شخص کی قرض کی اصل رقم بہر حال محفوظ ہے جو بعد میں ملے گی۔ اس پر کوئی متعین شرح سے اضافہ بھی بانڈ ہولڈر کو نہیں ملتا جسے سود قرار دیا جائے۔ براہِ کرم اس کاروبار کی شرعی حیثیت کو واضح کیا جائے کیونکہ بہت سے لوگ اس معاملے میں خلجان کا شکار ہیں۔

جواب: انعامی بانڈز کے معاملہ میں یہ صورت واقعیہ ہے کہ ازروئے
نوعیت کے لحاظ سے یہ بانڈز بھی اسی نوعیت کے قرضے ہیں جو حکومت اپنے
مختلف کاموں میں لگانے کے لئے لوگوں سے لیتی ہے اور ان پر سود ادا
کرتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ پہلے ہر وثیقہ دار کو اس کی قرض دی ہوئی رقم پر
فرداً فرداً سود دیا جاتا تھا مگر اب مجموعی رقم کا سود جمع کر کے اسے چند وثیقہ
داروں کو بڑے بڑے "انعامات" کی شکل میں دیا جاتا ہے اور اس بات
کا فیصلہ کہ یہ "انعامات" کن کو دیئے جائیں "قرعہ اندازی" کے ذریعہ سے
کیا جاتا ہے۔ پہلے ہر وثیقہ دار کو سود کا لالچ دے کر اس سے قرض لیا جاتا
تھا۔ اب اس کے بجائے ہر ایک کو یہ لالچ دیا جاتا ہے کہ شاید ہزاروں
روپے کا "انعام" وثیقہ جس کا نام نکل آئے اس حصہ قسمت آزمائی کر
لے۔

یہ صورت واضح بتاتی ہے کہ اس میں سود بھی ہے اور روح
قمار بھی۔ جو شخص یہ وثائق خریدتا ہے وہ اوّلاً اپنا روپیہ جان بوجھ کر ایسے
کام میں قرضے کے طور پر دیتا ہے جس میں سود لگایا جاتا ہے۔ ثانیاً جس کے
نام پر "انعام" نکلتا ہے اسے دراصل وہ سود اکٹھا ہو کر ملتا ہے جو عام
سودی معاملات میں فرداً فرداً ایک ایک وثیقہ دار کو دیا جاتا تھا۔ ثالثاً
جو شخص بھی یہ وثیقے خریدتا ہے وہ مجرد قرض نہیں دیتا بلکہ اس لالچ میں
قرض دیتا ہے کہ اسے اصل سے زائد "انعام" ملے گا۔ اور یہی لالچ دے
کر قرض لینے والا اسکو قرض دینے پر آمادہ کرتا ہے۔ اس لیے اس میں نیت

سودی یعنی دین ہی کی ہوتی ہے۔ رابعاً جمع شدہ سُود کی وہ رقم جو بصورت "انعام" دی جاتی ہے اس کا کسی وثیقہ دار کو ملنا اسی طریقے پر ہوتا ہے جس پر لاٹری میں لوگوں کے نام "انعامات" نکلا کرتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ لاٹری میں انعام پانے والے کے سوا تمام باقی لوگوں کے ٹکٹوں کی رقم ماری جاتی ہے اور سب کے ٹکٹوں کا روپیہ ایک انعام دار کو مل جاتا ہے لیکن یہاں انعام پانے والوں کے سوا باقی سب وثیقہ داروں کی اصل رقم قرض نہیں ماری جاتی بلکہ صرف وہ سُود، جو سُودی کاروبار کے عام قاعدے کے مطابق ہر دائن کو اس کی دی ہوئی رقم قرض پر ملا کرتا ہے، انہیں نہیں ملتا، بلکہ قرعہ کے ذریعہ سے نام نکل آنے کا اتفاقی حادثہ ان سب کے حقوق کا سُود ایک یا چند آدمیوں تک اس کے پہنچنے کا سبب بن جاتا ہے۔ اس بنا پر یہ بعینہٖ قمار تو نہیں ہے مگر اس میں رُوحِ قمار ضرور موجود ہے۔

(ترجمان القرآن۔ جنوری ۱۹۶۳ء)

اخلاقی مسائل

بعض فقہی و اعتقادی اختلافات اور ان کی نوعیت

سوال: چند متفرق امور کے بارے میں سوالات ارسال ہیں مختصر جوابات دے کر مطمئن فرمائیں۔

(ا) شیطان اور نفسِ امّارہ کے حملوں سے بچنے کے لیے کون کون سے شرعی اصول و ضوابط اختیار کیے جائیں تاکہ حلاوتِ ایمان نصیب ہو اور کفر و عصیان سے دل بیزار ہو۔ کیا اوراد و وظائف بھی اس مقصد کے حصول میں معاون ہو سکتے ہیں؟

(ب) اگر حیاتِ طیبۂ نبویّہ کے واقعات کو ماخذِ دین کی حیثیت حاصل ہے اور ان سے تشریعی احکام کا انتزاع ناگزیر ہے تو ان کی کتابت و تدوین عہدِ نبوی میں کیوں نہیں ہوئی؟

(ج) یہ بات مشہور ہے اور کتب متداولہ نیز ابن حزم کی اجتہاد و قیاس کے خلاف یورش سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وہ امام داؤد ظاہری رح اور ان کے اتباع

اجتہاد، استنباط، قیاس اور استحسان کے شدید مخالف ہیں۔
لیکن خود ابنِ حزم ہی کی کتابوں سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ وہ
خود بھی اجتہاد کے عادی ہیں۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ
حقیقت الامر کیا ہے؟ کیا یہ کوئی تعبیر کا فرق ہے یا بچ مچ وہ
اجتہاد کے قائل نہیں ہیں؟ اور اگر نہیں ہیں تو اُن کے اپنے
اجتہاد کی توجیہہ اور پس منظر کیا ہے؟

(د) اہلِ تشیع کی کتبِ حدیث اور اُن کے مؤلفین
کا کیا پایہ ہے؟

(ہ) سب سے پہلے حجیتِ حدیث کا انکار کس نے کیا
ہے، اس کی نوعیت و علت کیا تھی؟

جواب:- آپ کے ارشاد کے بموجب مجمل جوابات حاضر ہیں۔

(۱) نفسِ امارہ سے بچنے کے لیے ایک ہی کارگر ہتھیار ہے اور وہ
ہے خوفِ خدا کے استحضار کے ساتھ محاسبۂ نفس۔ اوراد و وظائف اس
میں مددگار ہو سکتے ہیں مگر دو شرطیں لازم ہیں۔ ایک یہ کہ ذکر کے ساتھ فکر
بھی ہو۔ دوسرے یہ کہ ابتداع سے پرہیز کر کے اُن اذکار و ادعیہ پر قناعت
کی جائے جو قرآن یا احادیث صحیحہ میں وارد ہیں۔

(ب) احادیث کے منضبط نہ کیے جانے کی وجہ سمجھنے کے لیے اُس
وقت کے ماحول کو نگاہ میں رکھنا ضروری ہے۔ اُس وقت لکھنے پڑھنے
والے کم تھے اور سامانِ کتابت اور بھی زیادہ کم یاب تھا۔ آپ کو معلوم

ہے کہ قرآن مجید کو محفوظ کرنے کے لیے بھی مجبور کے پتے ، جھلیاں ، تختیاں وغیرہ استعمال کی جاتی تھیں ۔ اب یہ آخر کس طرح ممکن تھا کہ حضورؐ کے ساتھ ہر وقت ایک کاتب کاغذ قلم لیے لگا رہتا اور تمام حرکات و سکنات قلمبند کرتا رہتا ۔ ویسے بھی یہ بات کچھ غیر فطری ہے کہ ایک آدمی کے ساتھ سفر و حضر میں اور خلوت و جلوت میں کاتبین لگے رہیں اور ہر تقریر ، گفتگو ، فعل ، ترکِ فعل ، سکوت وغیرہ کو لکھتے رہیں ۔ اور ظاہر ہے کہ جب کتابت کا اصول لازم کر دیا جاتا تو پھر آنحضورؐ کے بعض اعمال و اقوال کو اس سے مستثنیٰ نہیں کیا جا سکتا تھا اور انہیں بتمام و کمال احاطۂ تحریر میں لانا قطعاً محال اور عملاً ناممکن تھا ۔ آپ کا قول و فعل بلاشک و شبہ حجت ہے اور اسے ہونا ہی چاہیے ۔ لیکن حجت ہونے کے ساتھ آخر یہ کب ضروری ہے کہ ہر چیز ہر وقت فوراً لکھ ہی لی جائے ۔ جب یہ ثابت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کا حجت ہونا صحابۂ کرام کے ذہن نشین تھا تو یہ بات عین تقاضائے عقل و فطرت ہے کہ انہوں نے ہر بات کو غور سے دیکھا اور سنا ہوگا ، آپس کے معاملات میں وہ ان اقوال و افعال سے سند لاتے ہوں گے اور ہر معاملہ میں یہ خیال رکھتے ہوں گے کہ کیا کچھ حضورؐ سے ثابت ہے اور کیا کچھ ثابت نہیں ہے ۔ یہ سنتِ نبوی کی حفاظت کا فطری راستہ تھا اور یہی امت نے اختیار کیا ۔ قرآن تو ایک قابلِ کتابت چیز تھا اور مختصر تھا ، اس لیے لکھ لیا گیا ۔ مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تیئیس سالہ زندگی کے اقوال اور حرکات و سکنات کو اور اس ماحول کو جس

میں حضورؐ نے یہ سب کام سرانجام دیئے عالمِ واقعہ میں آتے ہی عالمِ تحریر میں نہیں لایا جا سکتا تھا۔ مجرد ظہور کے وقت تو یہ سارے امور ذہنوں اور حافظوں ہی میں محفوظ کیے جا سکتے تھے اور دیکھنے والوں سے سُننے والوں تک زبانی ہی پہنچائے جا سکتے تھے۔ چنانچہ یہ عمل پورے استیعاب، تواتر اور تسلسل کے ساتھ جاری رہا۔ حتیٰ کہ باقاعدہ اور مفصل تدوین و کتابت کے لیے جملہ سازوسامان اور آسانیاں مہیا ہو گئیں اور سنت کا یہ عظیم الشان ذخیرہ سینوں سے سفینوں میں منتقل ہو گیا۔

(۳) اجتہاد و استنباط اور قیاس و استحسان ایک ایسی چیز ہے جس سے کسی طرح مفر نہیں ہے۔ جو شخص بھی محدود احکام منصوصہ کو غیر محدود احوالِ انسانی پر منطبق کرنے کی کوشش کرے گا، اسے لامحالہ ان چیزوں سے کام لینا پڑے گا۔ اصل اختلاف ان چیزوں کے بالفعل استعمال میں نہیں ہے بلکہ استعمال کی کثرت و قلت میں ہے، یا پھر ان الفاظ و اصطلاحات میں ہے جن سے ان معانی کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ ایک شخص کی تعبیر پر دوسرا شخص تنقید کرتا ہے، اور لوگوں میں یہ مشہور ہو جاتا ہے کہ وہ سرے سے اس چیز کا قائل ہی نہیں۔ ایک شخص استکثار پر عملاً یا قولاً زور دیتا ہے اور دوسرا اس پر کچھ اس شان سے معترض ہوتا ہے کہ گویا اس کا اعتراض کثرتِ استعمال پر نہیں بلکہ نفسِ شے کے استعمال پر ہے۔ ان اشارات کو نگاہ میں رکھ کر آپ نہ صرف امام داؤد ظاہری اور ابنِ حزم کے مسلک کو سمجھ سکتے ہیں بلکہ ان اختلافات کی حقیقت کو بھی پا سکتے ہیں جو شافعی اہل الرائے

اور اہل الحدیث میں قیاس و رائے کے استعمال پر، اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ میں استحسان و مصالح مرسلہ کے مسئلے پر ہوتے ہیں۔

(د) اہلِ تشیّع کی فقہ و حدیث کا وسیع مطالعہ کیے بغیر اس کے بارے میں کوئی تفصیلی اور محققانہ رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ فی الجملہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ کہ ہمارے اور ان کے ذخیرۂ حدیث میں بُنیادی اختلاف یہ ہے کہ وہ صحابہ کی عظیم اکثریت کو چھوڑ کر صرف اہلِ بیت کی روایات پر اعتماد کرتے ہیں اور اہلِ بیت کے بارے میں بھی اُن کا نقطۂ نظر محدود ہے۔ لیکن ہم اہلِ سنّت اہلِ بیت اور جملہ صحابہ کی روایات لیتے ہیں۔ نیز اُن کے راویوں میں بڑی تعداد ایسے غالی حضرات کی ہے جو اپنے خیالات میں نہایت متشدد تھے اور انہوں نے واقعات کو اپنے مخصوص رجحانات میں رنگ دیا ہے۔

(ہ) غالباً حجیّتِ حدیث کے اوّلین منکرین خوارج اور معتزلہ ہیں۔ خوارج نے اس لیے حدیث کا انکار کیا کہ ان کے مسلک کی اکثر باتیں حدیث کے خلاف پڑتی تھیں اور معتزلہ نے اس لیے انکار کیا کہ دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ مسالک کے لوگوں سے بحثیں کر کر کے انہوں نے اسلام اور اس کے معتقدات کی حقانیت کا اثبات جن دلائل پر موقوف سمجھ لیا تھا اُن میں سے اکثر حدیث سے ٹکراتے تھے۔ اسی طرح مناظروں کے بعد انہوں نے عقائد کی جو شکل بنائی تھی وہ بھی احادیث سے مطابق نہ تھی، اور بعض حدیث سے ثابت شدہ چیزوں کو عقلی مناظروں

میں صحیح ثابت کرنے کی انہیں کوئی راہ نہ ملتی تھی۔ یہ دشواری اپنے عقلی مزعومات کی بنا پر انہیں بعض آیات قرآنی کے بارے میں بھی پیش آتی تھی۔ لیکن قرآن کا انکار نا ممکن تھا۔ اس لیے آیات کی تو عجیب و غریب اور دلچسپ تاویلیں کی گئیں اور احادیث کا سرے سے انکار کر دیا گیا۔

(ترجمان القرآن۔ جمادی الثانی ۱۳۷۰ھ۔ مارچ ۱۹۵۱ء)

منصب تجدید اور وحی و کشف

سوال: رسالہ ترجمان القرآن بابت ماہ جنوری و فروری ۱۹۵۱ء کے صفحہ ۲۲۶ پر ایک سوال کے جواب کے دوران میں تحریر فرمایا گیا ہے کہ:

"پچھلے زمانہ کے بعض بزرگوں نے بلاشبہ اپنے متعلق کشف و الہام کے طریقہ سے خبر دی ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے مجدد ہیں۔ لیکن انہوں نے اس معنی میں کوئی دعوےٰ نہیں کیا کہ ان کو مجدد تسلیم کرنا ضروری ہے اور جو ان کو نہ مانے وہ گمراہ ہے۔"

یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے "تفہیمات الٰہیہ" میں بڑے زور کے ساتھ یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ: مجھے اللہ تعالیٰ نے مطلع فرمایا ہے کہ تو

اس زمانہ کا امام ہے۔ چاہیے کہ لوگ تیری پیروی کو ذریعہ نجات سمجھیں۔ شاہ صاحب کی کتاب "تفہیمات" کا اصل عبارت مع ترجمہ درج ذیل ہے۔

تمّ منّ الله سبحانه عليّ وعلى اهل زماني بان علمني طريقا من السلوك هي اقرب الطرق وهي مركبة من خمس قربات اعني الايمان الحقيقي وقرب النوافل وقرب الوجوب وقرب الفرائض وقرب الملكوت وجعل هذه الطريقة غاية من ارادها اتاه الله تعالى۔ فهمني ربي جل جلاله انا جعلناك امام هذه الطريقة واوصلناك ذروة سنامها وسددنا طرق الوصول الى حقيقة القرب كلها اليوم غير طريقة واحدة وهو محبتك والانقياد لك فالسماء لعنتي على من عاداك بسماء ولعنت الارض عليه بارضي فاهل المغرب واهل المشرق كلهم رعيتك وانت سلطانهم علموا اولم يعلموا فان علموا فازوا وان جهلوا خابوا۔ (تفہیمات — جلد اول صفحہ ۱۴۳-۱۴۴۔)

اللہ تعالیٰ نے مجھ پر اور میرے زمانے کے لوگوں پر یہ
احسان کیا کہ اس نے مجھے ایک ایسا طریقۂ سلوک عطا کیا ہے
کہ جو سب طریقوں سے قریب تر ہے ۔ اور اس میں پانچ
قسم کے قرب کے ذریعے ہیں ۔ یعنی ایک تو ایمان حقیقی کا ،
دوسرا قرب نوافل ، تیسرا قرب وجوب ، چوتھا قرب فرائض
اور پانچواں قرب ملکوت ۔ اور اس کو ایسا محدود غایت بنایا
ہے کہ جو کوئی اس کا ارادہ کرے گا وہ مراد کو پہنچے گا ۔ اور
میرے رب نے مجھے مطلع فرمایا ہے کہ ہم نے تجھے اس
طریقہ کا امام مقرر کیا ہے اور اس کی اعلیٰ بلندی پر پہنچایا
ہے اور ہم نے آج کے روز سے باقی سب طریقوں کو حقیقت
قرب تک پہنچنے سے مسدود کر دیا ہے ، بجز اس طریقے کے
جو تجھے دیا گیا اور وہ ایک ہی طریقہ ہے جو کھلا رکھا گیا ہے ۔
لوگوں کو چاہیے کہ تجھ سے محبت کریں اور تیری فرمانبرداری
کو ذریعۂ نجات سمجھیں اور اب آسمانی برکات اس شخص پر
نہیں ہوں گی جو تیرے ساتھ بغض اور عداوت رکھے گا اور
نہ وہ ارضی برکات کا مورد ہوگا اور مغرب اور مشرق کے
لوگ تیری رعیت کر دیے گئے ہیں اور تو ان کا بادشاہ مقرر
کیا گیا ہے ، خواہ وہ لوگ تیری حقیقت سے واقف ہوں
یا نہ ہوں ۔ اگر واقف ہوں گے تو فائز المرام ہوں گے اور

اگر بے خبر رہیں گے تو خسارہ اور ٹوٹا پائیں گے۔

کیا جناب شاہ صاحب کا یہ دعویٰ درست تھا یا نہیں؟ اگر ان کا دعوے درست تھا تو پھر "ترجمان" کی مذکورہ بالا عبارت درست نہیں ہے۔

اس عبارت کے بعد "ترجمان" میں لکھا گیا ہے کہ:

"دعوے کرکے اس کے ماننے کی دعوت دینا اور اسے منوانے کی کوشش کرنا سرے سے کسی مجدد کا منصب ہی نہیں"

نیز یہ کہ:

"جو شخص یہ حرکت کرتا ہے وہ خود اپنے اس فعل ہی سے یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ فی الواقع مجدد نہیں ہے"

ان ارشادات کی بنیاد قرآن کریم ہے یا احادیث نبویہ؟ یا اپنے اجتہاد کی بنا پر یہ فتویٰ دیا گیا ہے؟

رسالہ مذکورہ کے اسی صفحہ پر نقوعلا کے ماتحت لکھا گیا ہے کہ:

"کشف و الہام وحی کی طرح کوئی یقینی چیز نہیں ہے اس میں وہ کیفیت نہیں ہوتی کہ صاحب کشف و الہام کو آفتاب روشن کی طرح یہ معلوم ہو کہ یہ کشف و الہام خدا تعالیٰ کی طرف سے ہو رہا ہے"

اگر امت محمدیہ کے کاملین کے الہام و کشوف کی یہ حقیقت ہے تو پھر ان کے خیر امت ہونے کی حالت معلوم شد۔ حالانکہ پہلی امتوں میں عورتیں بھی وحی یقینی سے مشرف ہوتی رہی ہیں۔ اور خدا کے ایسے بندے بھی ہوتے رہے ہیں کہ جن کے کشف و الہام کا یہ عالم تھا کہ ایک اولوالعزم نبی کو بھی سوال کر کے ندامت اٹھانی پڑی۔

مگر سبحان اللہ! امت محمدیہ کے کاملین کے کشوف و الہام عجیب قسم کے تھے کہ ان کو خود بھی یقین نہ تھا کہ یہ خدا تعالیٰ کی طرف سے ہیں یا نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ کو ان کو اس قسم کے الہامات و کشوف دکھانے کی ضرورت کیا پڑ گئی جن سے نہ کوئی دینی فائدہ متصور تھا اور نہ ہی صاحب کشف و الہام کے لیے وہ موجب ازدیاد ایمان بلکہ الٹا موجب تردد ہونے کے سبب ایک قسم کی مصیبت تھے۔

جواب: آپ کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وحی و الہام کے مختلف مفہومات کو گڈمڈ کر دیا ہے۔ ایک قسم کی وحی وہ ہے جسے وحی جبلی یا طبعی کہا جا سکتا ہے۔ جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ ہر مخلوق کو اس کے کرنے کا کام سکھاتا ہے۔ یہ وحی انسانوں سے بڑھ کر جانوروں پہ اور شاید ان سے بھی بڑھ کر نباتات و جمادات پہ ہوتی ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جسے وحی جزئی کہا جا سکتا ہے۔ جس کے ذریعے کسی خاص موقع پر

اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو امورِ زندگی میں سے کسی امر کے متعلق کوئی علم یا کوئی ہدایت دیتا ہے یا کوئی تدبیر سجھا دیتا ہے۔ یہ وحی آئے دن عام انسانوں پر ہوتی رہتی ہے۔ دُنیا میں بڑی بڑی ایجادیں اسی وحی کی بدولت ہوتی ہیں۔ بڑے بڑے اہم علمی انکشافات اسی وحی کے ذریعہ سے ہوتے ہیں۔ بڑے بڑے اہم تاریخی واقعات میں اسی وحی کی کارفرمائی نظر آتی ہے جب کہ کسی شخص کو کسی اہم موقع پر کوئی خاص تدبیر بلا غور وفکر اچانک سُوجھ گئی اور اس نے تاریخ کی رفتار پر ایک فیصلہ کن اثر ڈال دیا۔ ایسی ہی وحی حضرت موسیٰؑ کی والدہ پر بھی ہوئی تھی۔ ان دونوں قسم کی وحیوں سے بالکل مختلف نوعیت کی وحی وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو حقائقِ غیبیہ پر مطلع فرماتا ہے اور اسے نظامِ زندگی کے متعلق ہدایت بخشتا ہے تاکہ وہ اس علم اور اس ہدایت کو عام انسانوں تک پہنچائے اور انہیں تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لائے۔ یہ وحی انبیاء کے لیے خاص ہے۔ قرآن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس نوعیت کا علم، خواہ اس کا نام القاء رکھیے، الہام رکھیے، کشف رکھیے یا اصطلاحاً اسے وحی سے تعبیر کیجیے، انبیاء و رسل کے سوا کسی کو نہیں دیا جاتا۔ اور یہ علم صرف انبیاء ہی کو اس طور پر دیا جاتا ہے کہ انہیں اس کے من جانب اللہ ہونے اور شیطان کی دراندازی سے بالکل محفوظ ہونے اور خود اپنے ذاتی خیالات، تصورات اور خواہشات کی آلائشوں سے بھی پاک ہونے کا پورا یقین ہوتا ہے۔ نیز یہی علم حجتِ شرعی ہے۔ اس کی پابندی ہر انسان پر فرض ہے اور اس کے دوسرے انسانوں تک پہنچانے اور

اس پر ایمان کی دعوت سب بندگانِ خدا کو دینے پر انبیاء علیہم السلام مامور ہوتے ہیں۔ اور پھر یہی وہ وحی ہے کہ جس پر ایمان لانا لازمۂ نجات اور جس سے روگردانی کرنا قطعی طور پر موجبِ خسران ہوتا ہے۔

انبیاء کے سوا دوسرے انسانوں کو اگر اس تیسری قسم کے علم کا کوئی جزو نصیب بھی ہوتا ہے تو وہ ایسے دھندلے اشارے کی حد تک ہوتا ہے جسے ٹھیک سمجھنے کے لیے وحیِ نبوت کی روشنی سے مدد لینا (یعنی کتاب و سنت پر پیش کر کے اس کی صحت و عدمِ صحت کو جانچنا اور بصورتِ صحت اس کا منشا متعین کرنا) ضروری ہے۔ جو شخص اپنے الہام کو ایک مستقل بالذات ذریعۂ ہدایت سمجھے اور وحیِ نبوت کی کسوٹی پر اس کو پرکھے بغیر اس پر خود عمل کرے اور دوسروں کو اس کی پیروی کی دعوت دے، اس کے ایسے طریقِ عمل کو ازروئے شریعت کوئی سندِ جواز نہیں دی جا سکتی۔ قرآن میں اس حقیقت کو متعدد مقامات پر صاف صاف بیان کیا گیا ہے خصوصاً سورۂ جن کی آخری آیات میں تو اسے بالکل ہی کھول کر فرما دیا گیا ہے کہ:

عالم الغیب فلا یُظہر علیٰ غیبہ احداً الا من ارتضیٰ من رسولٍ فانہ یَسلُکُ من بین یدیہ و من خلفہ رصداً لیعلم ان قد ابلغوا رسٰلٰت ربھم و احاط بما لدیھم و احصیٰ کل شیئٍ عدداً۔

اگر ہم غور کریں تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ امت کے

صالح و مصلح آدمیوں کو نبی کا سا کشف و الہام نہ دینے اور اس سے کم تر ایک طرح کا تابعانہ کشف و الہام دینے میں کیا مصلحت ہے۔ پہلی چیز عطا نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہی چیز نبی اور اُمتی کے درمیان بنائے فرق ہے، اسے دُور کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اور دوسری چیز دینے کی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ نبی کے بعد اس کے کام کو جاری رکھنے کی کوشش کریں وہ اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ دین میں ان کو حکیمانہ بصیرت اور اقامتِ دین کی سعی میں ان کو صحیح رہنمائی اللہ کی طرف سے حاصل ہو۔ یہ چیز غیر شعوری طور پر تو ہر مخلص اور صحیح الفکر خادمِ دین کو بخشی جاتی ہے، لیکن اگر کسی کو شعوری طور پر بھی دے دی جائے تو یہ اللہ کا انعام ہے۔

قرآن کی رُو سے یہ حیثیت صرف ایک نبی ہی کو حاصل ہوتی ہے کہ وہ امرِ تشریعی سے مامور من اللہ ہوتا ہے اور خلق کو یہ دعوت دینے کا مجاز ہوتا ہے کہ وہ اس پر ایمان لائیں اور اس کی اطاعت کریں۔ حتٰی کہ جو اس پر ایمان نہ لائے وہ خدا کو ماننے کے باوجود کافر ہوتا ہے۔ یہ حیثیت نبی کے سوا کسی کو بھی نظامِ دین میں حاصل نہیں ہے۔ اگر کوئی اس حیثیت کا مدعی ہو تو ثبوت اُسے پیش کرنا چاہیے نہ کہ ہم اس کے دعوے کی نفی کا ثبوت پیش کریں۔ وہ بتائے کہ قرآن و حدیث میں کہاں نبی کے سوا کسی کا یہ منصب مقرر کیا گیا ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے اس منصب پر مامور کیے جانے کا دعویٰ کرے اور اپنے اس دعوے کو ماننے کی لوگوں کو دعوت دے اور جو اس کا دعویٰ تسلیم نہ کرے وہ مجرد اس بنا پر کافر قرار

جہنمی ہو کر اُس نے مدعی کے اس دعوے کو تسلیم نہیں کیا؟

اگر کوئی شخص حدیث "من یجدد لہا دینہا" کا حوالہ دے یا ان احادیث کو پیش کرے جو مہدی کی آمد کے متعلق ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں کہیں بھی مجدد یا مہدی کے منصب کی وہ حیثیت بیان نہیں کی گئی ہے جس کا یہاں ذکر ہو رہا ہے۔ آخر ان میں کہاں یہ لکھا ہے کہ یہ لوگ اپنے مجدد اور مہدی ہونے کا دعویٰ کریں گے، اور جو ان کے دعوے کو مانتے گا وہی مسلمان رہے گا، باقی سب کافر ہو جائیں گے۔

یہاں یہ بحث چھیڑنا بھی غلط بحث ہے کہ جو شخص تجدید و احیاء دین اور اقامت دین کا برحق کام کر رہا ہو اس کا ساتھ نہ دینا یا اس کی مخالفت کرنا کس طرح موجب نجات ہو سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس طرح کا کام جہاں اور جب بھی ہوتا ہے وہ فارق بین الحق والباطل بن جاتا ہے اور آدمی کے حق پرست ہونے کی پہچان یہی ہے کہ وہ ایسے کام کا ساتھ دے۔ لیکن اس فرق و امتیاز کی بنیاد دراصل یہ ہوتی ہے کہ دین کی تجدید و اقامت میں سعی کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے، نہ یہ کہ کسی مدعی کے دعوے کو ماننا ایمان کا تقاضا ہوتا ہے اور مجرد اس بناء پر ایک مسلمان نجات سے محروم ہو جاتا ہے کہ اس نے ایک شخص کے دعوائے مجددیت یا مہدویت کو نہیں مانا۔

اب شاہ ولی اللہ صاحب اور مجدد سرہندی رحمہما اللہ کے دعووں کو لیجیے۔ ان دونوں بزرگوں کے تجدیدی اور اصلاحی کارناموں کے اعتراف

کے باوجود یہ کہے بغیر چارہ نہیں ہے کہ ان کا اپنے مجدد ہونے کی خود تصریح کرنا اور بار بار کشف و الہام کے حوالہ سے اپنی باتوں کو پیش کرنا اُن کے شایانِ شان نہ تھا۔ ان کے اسی ادّعا نے بعد کے بہت سے کم ظرفوں کو طرح طرح کے دعوے کرنے اور امت میں نت نئے فتنے اٹھانے کی جرأت دلائی۔ کوئی شخص اگر تجدید کے لیے کسی قسم کی خدمت انجام دینے کی توفیق پاتا ہو تو اسے چاہیے کہ خدمت انجام دے اور یہ فیصلہ اللہ پر چھوڑ دے کہ اس کا کیا مقام اس کے ہاں قرار پاتا ہے۔ آدمی کا اصل مقام وہ ہے جو آخرت میں اس کی نیت و عمل کو دیکھ کر اور اپنے فضل سے اس کو قبول کر کے اللہ تعالیٰ اسے دے، نہ کہ وہ جس کا وہ خود دعویٰ کرے یا لوگ اسے دیں۔ اپنے لیے خود القاب و خطابات تجویز کرنا اور دعووں کے ساتھ انہیں بیان کرنا اور اپنے مقامات کا ذکر زبان پر لانا کوئی اچھا کام نہیں ہے۔ بعد کے اُدوار میں صوفیانہ ذوق نے تو اسے اتنا گوارا کیا کہ خوشگوار بنا دیا۔ حتیٰ کہ بڑے بڑے لوگوں کو بھی اس فعل میں کوئی قباحت محسوس نہ ہوئی۔ مگر صحابہ کرام اور تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین کے دور میں یہ چیز بالکل ناپید نظر آتی ہے۔

ہم شاہ صاحب اور مجدد صاحب کے کام کی بے حد قدر کرتے ہیں اور ہمارے دل میں ان کی عزت ان کے کسی معتقد سے کم نہیں ہے۔ مگر ان کے جن کاموں پر ہمیں کبھی شرح صدر حاصل نہیں ہوا، ان میں سے ایک یہ ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ہم نے ان کی کسی بات کو بھی اس بنا پر کبھی نہیں مانا کہ وہ اسے کشف یا الہام کی بنا پر فرما رہے ہیں۔ بلکہ جو بات بھی ان کی

ہے اس وجہ سے مانی ہے کہ اس کی دلیل مضبوط ہے یا بات بجائے خود معقول و منقول کے لحاظ سے درست معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح ہم نے جوان کو مجدد مانا ہے تو یہ ایک رائے ہے جو ان کا کام دیکھ کر ہم نے قائم کی ہے، نہ کہ ایک عقیدہ ہے جو ان کے دعووں کی بنا پر اختیار کر لیا گیا ہے۔

(ترجمان القرآن۔ ذی الحجہ ۱۳۷۳ھ۔ ستمبر ۱۹۵۴ء)

تقلید اور اتباع

سوال: کتاب "جائزہ" صفحہ ۵۵ پر ایک سوال کے جواب میں یہ عبارت آپ کی جانب منسوب ہے "میرے نزدیک صاحب علم آدمی کے لیے تقلید ناجائز اور گناہ، بلکہ اس سے بھی کوئی شدید تر چیز ہے" اب غور کیجیے کہ مشائخ حضرت سید عبدالقادر جیلانی رح، حضرت امام غزالی رح، حضرت مجدد الف ثانی رح، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رح اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب رح سب مقلدین ہیں، تو کیا آپ کی عبارت کے سیاق و سباق سے ایسے لوگ مستثنیٰ ہیں یا نہیں، یا آپ کے نزدیک یہ حضرات صاحب علم نہ تھے؟ امید ہے کہ آپ اپنے منصفانہ انداز

میں اپنے قلم سے جواب تحریر فرمائیں گے۔

جواب: آپ کو شاید معلوم نہیں ہے کہ "جائزہ" میری تصنیف نہیں ہے اور نہ میرے مشورے ہی سے لکھی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو فقرہ اس میں نقل کیا گیا ہے وہ میرا ہی ہے۔ لیکن ایک فقرہ جو میری کسی عبارت سے کسی بحث کے سلسلے میں نقل کر دیا گیا ہو وہ مسئلہ تقلید کے بارے میں میرے مسلک کی پوری ترجمانی کے لیے کافی نہیں ہے۔ آپ جیسے ذی علم بزرگ سے یہ بات پوشیدہ نہ ہونی چاہیے کہ کسی شخص کا مسلک اس طرح کے فقروں سے اخذ کرنا درست نہیں ہے۔ خصوصاً جب کہ وہ شخص اپنے مسلک کو تفصیل کے ساتھ اپنی کتابوں میں دوسرے مقامات پر بیان کر چکا ہو۔ اگر اس طرح سے دوسروں کی عبارتوں میں میرا ایک ایک فقرہ دیکھ کر مجھ سے سوالات کیے جانے لگیں تو میری ساری عمر جواب دہی میں صرف ہو جائے۔

آپ نے چونکہ زحمت اٹھا کر مجھ سے سوال فرمایا ہے، اس لیے مختصر جواب حاضر ہے:

میں تقلید اور اتباع میں فرق کرتا ہوں۔ اگرچہ آج کل علماء تقلید کو مجرد پیروی کے معنے میں بولنے لگے ہیں، مگر قدیم زمانے کے علماء تقلید اور اتباع میں فرق کیا کرتے تھے۔ تقلید کے معنی ہیں دلائل سے قطع نظر کرتے ہوئے کسی شخص کے قول و فعل کی پیروی کرنا، اور اتباع سے مراد ہے کسی شخص کے طریقے کو برنا تے دلیل پسند کر کے اس کی پیروی کرنا۔ پہلی چیز عامی کے لیے ہے اور

دوسری عالم کے لیے سب ہے۔ عالم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی امام کی پیروی
کی قسم کھالے اور اگر کسی مسئلے میں اس امام کے مسلک کو اپنے علم کی حد تک
کتاب وسنت سے اوفق اور اقرب نہ پائے تب بھی اس کی پیروی کرتا جائے۔
خود ائمہ مجتہدین نے اس کی بار بار تلقین کی ہے کہ کسی صاحب علم کے لیے ان
کے قول کی پیروی اُس وقت تک جائز نہیں جب تک اُسے یہ نہ معلوم ہو
جائے کہ کتاب وسنت سے اس کے حق میں دلیل کیا ہے[1] البتہ عالم کے لیے
یہ بالکل جائز ہے کہ اگر وہ کسی امام کے مسلک کو دلائل شرعیہ کی بنا پر درست پاتا
ہو تو اس کا اتباع کرے۔

آپ نے جن بزرگوں کا ذکر فرمایا ہے ان میں سے اکثر کی کتابوں میں میں
نے یہی بات پائی ہے کہ وہ جس امام کی پیروی بھی کرتے ہیں، دلائل شرعیہ کی بنا
پر مطمئن ہو کر کرتے ہیں اور اپنے اس اتباع کے حق میں دلائل پیش فرماتے
ہیں۔ باقی بزرگ جو کسی خاص مسلک کی پیروی کرتے ہیں، ان کے متعلق بھی
یہی حسن ظن رکھتا ہوں کہ وہ بھی اسی طرز کا اتباع کرتے ہوں گے۔

(ترجمان القرآن۔ محرم، صفر ۱۳۷۶ھ۔ اکتوبر ۱۹۵۶ء)

---

[1] ابن عابدین کے حاشیہ البحر الرائق صفحہ ۲۹۳۔ اور رسم المفتی صفحہ ۲۹ پر امام ابو حنیفہ رحمہ
کا یہ قول منقول ہے: لا یحل لاحد ان یاخذ بقولنا ما لم یعلم من
این اخذناہ۔ (کسی کے لیے ہمارے قول کو لینا جائز نہیں ہے جب تک اسے یہ
معلوم نہ ہو کہ ہم نے اسے کہاں سے اخذ کیا ہے۔)

بدعت اور اُس کے متعلقات

سوال ۱: کیا "بدعت" کی دو قسمیں ہیں (۱) حسنہ اور (۲) سیئہ؟ بعض صاحبان حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قول "نعمت البدعۃ" سے بدعت کے "حسنہ" ہونے پر دلیل لاتے ہیں۔ حدیث شریف میں کس قسم کی "بدعت" کو ضلالت کہا گیا ہے؟

جواب:

بدعت کی تعریف و اقسام

شرعی اصطلاح میں جس چیز کو بدعت کہتے ہیں، اس کی کوئی قسم حسنہ نہیں ہے، بلکہ ہر بدعت سیئہ اور ضلالہ ہی ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ارشاد ہوا ہے کل بدعۃ ضلالۃ۔ البتہ لغوی اعتبار سے محض نئی بات کے معنی میں بدعت حسنہ بھی ہو سکتی ہے اور سیئہ بھی۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے نماز تراویح با جماعت کے بارے میں نعمت البدعۃ ھذہٖ کے الفاظ جو فرماتے تھے اُن میں بدعت سے مراد اصطلاحی بدعت نہیں بلکہ لغوی بدعت ہی ہو سکتی ہے۔ اس لیے اسے بدعت کی ایک قسم "حسنہ" قرار دینے کے لیے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے پہلے بدعت کا شرعی مفہوم سمجھ لینا چاہیے۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا نماز تراویح با جماعت کا طریقہ رائج کرنا اس مفہوم کے اعتبار سے بدعت کی تعریف میں آتا بھی ہے؟

عربی زبان میں بدعت کا لفظ قریب قریب اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے جس میں لفظ "جدت" ہم اردو میں استعمال کرتے ہیں۔ یعنی ایک نئی بات جو پہلے نہ ہوئی ہو یا جس کی کوئی مثال موجود نہ ہو۔ لیکن شریعت میں یہ لفظ اس وسیع مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا۔ نہ اس مفہوم میں ہر نئی چیز یا ہر نئے کام اور طریقے کو گمراہی قرار دیا گیا ہے۔ شرعی اصطلاح میں بدعت سے مراد یہ ہے کہ جن مسائل ومعاملات کو دین اسلام نے اپنے دائرے میں لیا ہے، اُن میں کوئی ایسا طرز فکر یا طرز عمل اختیار کرنا جس کے لیے دین کے اصل مآخذ میں کوئی دلیل وحجت موجود نہ ہو۔ اس تعریف کی رُو سے وہ مسائل ومعاملات یا مسائل ومعاملات کے وہ پہلو جن سے دین نفیاً یا اثباتاً کوئی تعرض نہیں کرتا، جن کے متعلق صاحب شریعت نے خود فرما دیا کہ انتم اعلم بامور دنیاکم، بدعت وسنت کی بحث سے خود بخود خارج ہو جاتے ہیں۔ کسی چیز کے بدعت ہونے یا نہ ہونے کا سوال صرف اُنہی امور میں پیدا ہوتا ہے جن میں انسان کی رہنمائی کرنا دین نے اپنے ذمے لیا ہے اور جن میں اللہ اور اس کے رسول نے احکام دیے ہیں یا اصولی ہدایات عطا فرمائی ہیں، خواہ وہ عقائد اور خیالات وتصورات کے باب سے تعلق رکھتے ہوں یا اخلاق سے، یا عبادات اور مذہبی رسوم سے، یا معاشرت، تمدن، سیاست، معیشت اور دوسری اُن چیزوں سے جنہیں

عام طور پر دنیوی معاملات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان امور میں جب کوئی ایسی بات کی جائے گی جس کے ماخذ کا حوالہ خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی تعلیم و ہدایت میں نہ دیا جا سکتا ہو، یا جس کے حق میں دین کے ان ماخذ اصلیہ سے کوئی معقول دلیل نہ پیش کی جا سکتی ہو، تو وہ بدعت ہو گی، اور اگر وہ کتاب و سنت کی تعلیمات کے خلاف پڑتی ہو تو اس پر محض بدعت کا نہیں بلکہ فسق اور معصیت کا اطلاق ہو گا۔

بدعت کے شرعی مفہوم کی اس تشریح کے بعد یہ بات محتاج کلام نہیں رہتی کہ اس معنی میں جو چیز بدعت ہو اس کے حسنہ ہونے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تو لازماً سیئہ ہی ہو گی اور اس کو سیئہ ہی ہونا چاہیے۔ کیونکہ دین نام ہے اُس نظام کا جو خدا اور اس کے رسول کی تعلیم و ہدایت پر مبنی ہو۔ اور اس نظام میں بہرحال ایسی کوئی چیز داخل نہیں ہو سکتی جو اس تعلیم و ہدایت پر مبنی نہ ہو۔ ایسی کوئی چیز جب بھی اس میں داخل ہو گی، اس نظام کے مزاج اور اس کی ترکیب کو بگاڑ دے گی۔ پھر کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ کوئی بگاڑنے والی چیز حسنہ بھی ہو۔

اب دیکھیے کہ حضرت عمرؓ نے جس چیز کو "اچھی بدعت" کہا تھا کیا وہ واقعی اسی معنی میں بدعت تھی جس میں کوئی شے اصطلاحِ شرع میں بدعت قرار پا سکتی ہے؟

جہاں تک نفسِ تراویح کا تعلق ہے، یعنی رمضان میں نمازِ عشاء کے بعد قیامِ لیل، وہ تو صرف جائز ہی نہیں، مندوب اور مسنون بھی ہے۔

کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی ہے۔ اس کو دوسرے دنوں کے قیام لیل سے زیادہ اہمیت دی ہے اور خود اس پر عمل فرمایا ہے۔ جہاں تک اس کے جماعت کے ساتھ پڑھنے کا تعلق ہے اس پر بھی حضور کے زمانہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں عمل ہوا ہے اور آپ نے اسے جائز رکھا ہے۔ چنانچہ مسند احمد میں حضرت عائشہ رض کی روایت ہے کہ مسجد نبوی میں مختلف مقامات پر مختلف لوگ رمضان میں رات کے وقت نماز پڑھتے تھے۔ جس کو جتنا قرآن یاد ہوتا وہ اتنا ہی پڑھتا، اور کسی کے ساتھ ایک، کسی کے ساتھ پانچ، کسی کے ساتھ سات یا کم و بیش مقتدی کھڑے ہو جاتے تھے۔ پھر جہاں تک ایک جماعت میں سب کو جمع کر کے ایک امام کے پیچھے تراویح پڑھنے کا تعلق ہے، اس پر بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کئی مرتبہ عمل فرمایا ہے۔ ترمذی، ابو داؤد اور دوسری کتب سنن میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ ایک رمضان کا قصہ بیان کرتے ہیں کہ مہینہ ختم ہونے میں سات دن باقی تھے کہ رات کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو نماز پڑھائی یہاں تک کہ ایک تہائی شب گزر گئی، پھر ایک دن چھوڑ کر ایک روز سحری کے وقت تک پڑھاتے رہے۔

بخاری اور مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایک اور رمضان کا حال بیان فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو یا تین دن مسلسل نماز تراویح پڑھائی۔ پھر تیسرے یا چوتھے روز جب لوگ جمع ہوئے تو آپ نماز پڑھانے کے لیے نہ نکلے، اور بعد میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ کہیں یہ فرض نہ قرار دے دی

جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ سب کچھ تو مسنون تھا۔ اب جس چیز کو نئی بات کہا جا سکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس طریقہ کو ہمیشہ کے لیے جاری کر دیا۔ اس چیز کو بدعت اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ جماعت کے ساتھ تراویح نہ پڑھانے کی وجہ صرف یہ بیان فرمائی تھی کہ کہیں یہ لوگوں پر فرض نہ قرار دے دی جائے۔ یہ وجہ خود اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ آپ کے نزدیک یہ طریقہ رائج ہونا اور تمام حیثیتوں سے تو پسندیدہ تھا۔ البتہ فرض قرار پا جانے کا اندیشہ اس میں مانع تھا کہ آپ اسے رائج فرمائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس اندیشہ کے لیے کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ کیونکہ کسی دوسرے شخص کا عمل کسی چیز کے شریعت میں فرض ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ اس لیے حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس منشا کو پورا کر دیا جو آپ کی اس توجیہ میں مضمر تھا۔ یعنی یہ کہ یہ طریقہ رائج تو ہو مگر مشروع اور مسنون طریقہ کی حیثیت سے، نہ کہ فرض کی حیثیت سے۔ اس پر بعض لوگوں کو جب بدعت ہونے کا شبہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر اُسے رد کر دیا کہ " یہ اچھی بدعت ہے "۔ یعنی یہ نئی بات تو ہے مگر اس نوعیت کی نئی بات نہیں ہے جسے شریعت میں مذموم قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام صحابہ نے بالاتفاق اس طریقہ کے رواج کو قبول کیا۔ اور ان کے بعد ساری امت اس پر عمل کرتی رہی۔ ورنہ کون یہ تصور کر سکتا ہے کہ شرعی اصطلاح میں جس چیز کو بدعت کہتے ہیں، اسے رائج کرنے کا ارادہ حضرت

عمرؓ کے دل میں پیدا ہوتا اور صحابہ کی پوری جماعت بھی آنکھیں بند کر کے اسے قبول کر لیتی۔

سوال ۸۲: مشائخ و صوفیا کے بعض تذکروں میں یہ ملتا ہے کہ فلاں صاحب نے فلاں بزرگ کی قبر پر مراقبہ اور چلّہ کیا؟ اور یہ بھی کہ فلاں بزرگ کا یہ قول اور تجربہ ہے کہ فلاں قبر پر اللہ سے دعا مانگنا قبولیت کا سبب ہوتا ہے؟ اس کی دین میں کیا اصل ہے؟

جواب:

مقبولیتِ دُعا کے لیے قبروں پر چلّہ کشی

اوّل تو دین میں اصل چیز کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ ہے، نہ کہ بزرگوں کے اقوال و افعال۔ دوسرے خود بزرگوں کے اقوال و افعال کے متعلق جو مواد تذکروں میں ملتا ہے وہ بھی ایسا مستند نہیں ہے کہ اس کی بنا پر یہ اطمینان کیا جاسکے کہ واقعی ان بزرگوں کے اقوال و افعال وہی تھے جو ان کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ ایسی چیزوں کو ماخذ مان کر ان کی پیروی کرنا میرے نزدیک سخت بے احتیاطی ہے۔ محفوظ طریقہ وہی ہے جو ہمیں قرآن و حدیث سے ملتا ہے، جس کے دورِ صحابہ اور دورِ تابعین میں رائج ہونے کا ثبوت ملتا ہے، اور جس کو امت کے محدثین اور فقہا نے منقّح اور مدوّن کر کے رکھ دیا ہے۔ لہٰذا جو شخص دین کی یقینی اور قابلِ اعتماد راہ پر چلنا چاہتا

ہو، اس کو اس معروف طریقہ سے تجاوز کا کبھی خیال بھی نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ باہر جو کچھ ہے وہ کم از کم خطرے سے تو خالی نہیں ہے۔ اب اسی معاملہ کو لیجیے جس کے متعلق آپ سوال کر رہے ہیں۔ جن تذکروں میں یہ ذکر ملتا ہے کہ فلاں فلاں بزرگوں نے یہ کام کیا تھا ان کی روایات کا حدیث کی کسی ضعیف سے ضعیف روایت کے مقابلہ میں بھی آخر کیا پایہ ہے؟ کس سند کی بنا پر یہ اعتماد یا گمان غالب ہو سکتا ہے کہ ان بزرگوں نے واقعی ایسا کیا تھا؟ فرض کیجیے کہ حقیقت میں انہوں نے ایسا نہ کیا ہو۔ اس صورت میں ان بے سند روایات کی پیروی کر کے ہم آخرت میں کس چیز کا سہارا لے کر جواب دہی کر سکیں گے؟ اگر عاقبت کی ہمیں فکر ہو اور ہم خود اپنی خیر چاہتے ہوں تو یہ کام کرنے سے پہلے ہم کو دین کے محفوظ طریقہ کی طرف رجوع کر کے اطمینان کر لینا چاہیے کہ دوران کسب فیض یا قبولیت دعا کے لیے یہ راستہ بتایا گیا ہے یا نہیں؟ صحابہ نے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مزار مبارک پر کبھی چلہ کھینچا یا مراقبہ کیا؟ تابعین نے کبھی کسی صحابی کی قبر پر یہ کام کیا؟ فقہاء و محدثین میں سے کسی نے اس کو مشروع طریقہ بتایا؟ سب سے بڑھ کر خود اللہ میاں نے قرآن میں کہیں یہ تعلیم دی کہ قبروں پر حصول فیض یا استجابت دعا کے لیے جاؤ؟ یا اللہ کے رسول ؐ نے اس طریق کار کی طرف کوئی اشارہ کیا؟ ان ذرائع سے اس کا کوئی ثبوت ملتا ہو تو اطمینان کے ساتھ یہ کام کیا جا سکتا ہے ورنہ یہ بالکل غلط نہ سہی، مشتبہ تو ماننا ہی پڑے گا۔ ایسا مشتبہ کام کر کے کیا میں یہ خطرہ مول نہ لوں گا کہ شاید آخرت میں وہ غلط

ثابت ہوا اور میں اللہ تعالیٰ کو اس سوال کا کوئی جواب نہ دے سکوں کہ جب دین کی حقیقی راہ معلوم کرنے کے قابلِ اعتماد ذرائع موجود تھے تو میں مشتبہ ذرائع کی طرف کیوں گیا؟

اصحابِ قبور سے درخواستِ دُعا۔

سوال ۳: کسی بزرگ کی قبر پہ جا کر اس طرح کہنا کہ "اے ولی اللہ! آپ ہمارے لیے اللہ سے دُعا کریں" کیا درست ہے؟

جواب:

کسی بزرگ سے اپنے حق میں دعائے خیر کی درخواست کرنا بجائے خود کوئی قابلِ اعتراض چیز نہیں ہے۔ آدمی خود بھی اللہ سے دُعا مانگ سکتا ہے، اور دوسروں سے بھی کہہ سکتا ہے کہ میرے لیے دُعا کرو۔ لیکن وفات یافتہ بزرگوں کی قبروں پر جا کر یہ درخواست پیش کرنا معاملہ کی نوعیت کو بالکل ہی بدل دیتا ہے۔ قبر پر یہ بات کہنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ آپ اپنے دل میں، یا چپکے چپکے ایسا کہیں۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ ان بزرگوں کی سماعت کی شان وہی کچھ سمجھ رہے ہیں جو اللہ کی ہے کہ:

أَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ۔

تم اپنی بات آہستہ سے کہو یا زور سے، وہ تو دلوں کا حال

بھی جاتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ زور زور سے اُن ولی اللہ کو پکار کر یہ بات کہیں۔ اس صورت میں اعتقاد کی خرابی تو لازم نہ آئے گی مگر یہ اندھیرے میں تیر چلانا ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ آپ پکار رہے ہوں اور وہ نہ سن رہے ہوں۔ کیونکہ سماعِ موتیٰ کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُن کا سماع تو ممکن ہو، مگر اُن کی روح اس وقت وہاں تشریف نہ رکھتی ہو، اور آپ خواہ مخواہ خالی مکان پر آوازیں دے رہے ہوں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُن کی روح تشریف فرما تو ہو مگر وہ اپنے رب کی طرف مشغول ہوں، اور آپ اپنی غرض کے لیے چیخ چیخ کر اُن کو اُلٹی اذیت دیں۔ دنیا میں کسی نیک آدمی سے دُعا کرانے کے لیے آپ جاتے ہیں تو مہذب طریقہ سے پہلے ملاقات ہوتی ہے پھر آپ عرضِ مدّعا کرتے ہیں۔ یہ تو نہیں کرتے کہ مکان کے باہر کھڑے ہو کر بس چیخنا شروع کر دیا۔ کچھ پتہ نہیں کہ اندر ہیں یا نہیں ہیں۔ ہیں تو آرام میں ہیں یا کسی کام میں مشغول ہیں یا آپ کی بات سُننے کے لیے خالی بیٹھے ہیں۔

اب غور کیجیے کہ وفات یافتہ بزرگوں کے معاملہ میں جب ہمارے پاس اُن کے احوال معلوم کرنے اور اُن سے بالمشافہ ملاقات کرنے کا کوئی موقع نہیں ہے تو اُن کے مکانوں پر جا کر اندھا دُھند چیخ پکار شروع کر دینا آخر کس معقول آدمی کا کام ہو سکتا ہے۔ دعا کروانے کا یہ طریقہ اگر قرآن و حدیث میں سکھایا گیا ہوتا، یا اس کا کوئی ثبوت موجود ہوتا کہ صحابہ کے عہد میں یہ رائج

تھا، تب تو بات صاف تھی۔ بڑے اطمینان کے ساتھ یہ کام کیا جا سکتا تھا۔
لیکن جب وہاں اس کا کوئی پتہ نشان نہیں ملتا تو آخر ایسا طریقہ کیوں اختیار
کیا جائے جس کی ایک صورت تو صریحاً صفاتِ الٰہی کے تصور سے ٹکراتی ہے،
اور دوسری صورت علانیہ غیر معقول نظر آتی ہے۔

بزرگوں کی حرمت وجاہ سے توسّل

سوال ؎ : بہ جو دعاؤں میں "بجاہ فلاں" اور "بحرمت
فلاں" کا اضافہ ملتا ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ سنّتِ
رسول ؐ کیا بتاتی ہے؟ صحابہ کا کیا معمول رہا ہے؟ اور
اس طرح (بجاہ ـــ بحرمت) دعا مانگنے سے کوئی دینی قباحت
تو لازم نہیں آتی؟

جواب :

دعا میں اللہ تعالیٰ کو کسی کے جاہ و حرمت کا واسطہ دینا وہ طریقہ نہیں
ہے جو اللہ اور اس کے رسولِ پاک نے ہم کو سکھایا ہے۔ قرآن تو آپ
جانتے ہی ہیں کہ اس تخیّل سے بالکل خالی ہے۔ حدیث میں بھی اس کی کوئی
بنیاد میرے علم میں نہیں ہے۔ صحابہ کرام میں سے بھی کسی کے متعلق
میں نہیں جانتا کہ انہوں نے دعا میں یہ طریقہ خود اختیار کیا ہو یا دوسروں کو اس
کی تعلیم دی ہو۔ معلوم نہیں کہ مسلمانوں میں یہ تخیّل کہاں سے آگیا کہ رب العالمین
کے حضور دعا مانگتے وقت اُسے کسی بندہ کی جاہ و حرمت کا حوالہ دیں یا اس

سے یہ عرض کریں کہ اپنے فلاں بندے کے طفیل میری حاجت پوری کر دے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا ممنوع ہے۔ میں صرف دو باتیں کہتا ہوں۔ ایک یہ کہ ایسا کرنا اُس طریقہ کے مطابق نہیں ہے جو رب العالمین نے خود ہمیں دُعا مانگنے کے لیے سکھایا ہے۔ اور اُس طریقِ دُعا سے بھی مطابقت نہیں رکھتا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے براہِ راست شاگردوں کو بتایا تھا۔ اس لیے اس سے اجتناب ہی کرنا چاہیے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام انبیاء علیہم السلام آخر یہی بتانے کے لیے تو آئے تھے کہ خدا اور بندوں کے درمیان ربط و تعلق کی صحیح صورت کیا ہے۔ اور جب انہوں نے اس کی یہ صورت نہ خود اختیار کی، نہ کسی کو سکھائی تو جو شخص بھی اسے اختیار کرے گا وہ معتبر چیز کو چھوڑ کر غیر معتبر چیز اختیار کرے گا۔

دوسری بات میں یہ کہتا ہوں کہ مجھے تو اس طریقِ دُعا میں بڑی کراہت محسوس ہوتی ہے۔ یہ بات الگ ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس کے معنی سے صرفِ نظر کر لے اور اُس میں کراہیت کا وہ پہلو محسوس نہ کرے جو مجھے نظر آتا ہے۔ میں جب اس طرزِ دُعا کے مضمرات پر غور کرتا ہوں تو میرے سامنے کچھ ایسی تصویر آتی ہے کہ جیسے ایک بہت بڑی سخی داتا ہستی ہے، جس کے دروازہ سے ہر کہ ومہ کی حاجتیں پوری ہوتی ہیں، جس کا فیض عام ہے، جس کا دربار کُھلا ہے، جس سے ہر مانگنے والا مانگ سکتا ہے، اور کسی پر اُس کی عطا و بخشش بند نہیں ہے۔ ایسی ہستی کے حضور ایک شخص آتا ہے اور اس سے سیدھی طرح یہ نہیں کہتا کہ اسے

کریم و رحیم ، میری مدد کر۔ بلکہ یہ کہتا ہے کہ اپنے فلاں دوست کی خاطر میری حاجت پوری کر دے ۔ مانگنے کے اس انداز میں یہ بدگمانی پوشیدہ ہے کہ وہ اپنی صفت رحم و کرم کی وجہ سے کسی کی دستگیری کرنے والا نہیں ہے بلکہ اپنے دوستوں اور چہیتوں اور مقربوں کی خاطر احسان کر دیا کرتا ہے ۔ ان کا واسطہ نہ دیا جائے تو گویا آپ اس کے ہاں سے کچھ پانے کی امید نہیں رکھتے اور بجاہِ فلاں کہہ کر مانگنے میں تو معاملہ بدگمانی سے بھی آگے نکل جاتا ہے ۔ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ گویا آپ اس پر دباؤ ڈال رہے ہیں کہ میں فلاں بڑے آدمی کا متوسل آیا ہوں ، میری درخواست کو کسی ایسے ویسے آدمی کی سی درخواست سمجھ کر نہ ٹال دیجیے گا ۔ اگر یہ اس طرزِ دعا کے مضمرات نہ ہوں تو مجھے سمجھا دیا جائے ۔ بڑی خوشی ہوگی کہ میرے دل کی کھٹک اس معاملہ میں نکل جائے گی ۔ لیکن اگر اس کے واقعی مضمرات یہی ہوں تو میں نہیں سمجھتا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کاملہ کا صحیح تصور رکھتا ہو وہ ایسا طرزِ دعا اختیار کرنے کا خیال بھی کیسے کر سکتا ہے۔

اسی طرح کے مضمرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہا حنفیہ نے بھی اس طرزِ دعا کو مکروہ قرار دیا ہے ۔ چنانچہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں یہ قول موجود ہے :

ویکرہ ان یقول الرجل فی دعائہ

بحق فلان او بحق انبیاءک ورسلک

لانہ لاحق للمخلوق علی الخالق ۔ (کتاب

(الکراہیۃ ۔ مسائل متفرقہ)

اور یہ مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں بحق فلاں یا بحق انبیاء و رسل کہے ، کیونکہ مخلوق کا خالق پر کوئی حق نہیں ہے۔

("فاران" توحید نمبر)

(ترجمان القرآن - محرم، صفر ۱۳۷۵ھ - اکتوبر، نومبر ۱۹۵۵ء)

ائمہ اربعہ اور اہل بیت

سوال : ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۵۶ء میں ایک سوال کے جواب میں آپ نے لکھا ہے کہ :

" ائمہ اربعہ نے ان تمام اہل علم سے استفادہ کیا ہے جو ان کے عہد میں موجود تھے اور جن سے استفادہ کرنا ان کے لیے ممکن تھا۔ صرف اہل بیت سے علمی استفادہ کرنے کا طریقہ خود اہل بیت نے بھی اختیار نہ کیا۔ وہ جس جس کے پاس علم پاتے تھے اس سے استفادہ کرتے تھے - یہی ہر اس شخص کا طریقہ ہونا چاہیے جو کسی طرح کے تعصب میں مبتلا نہ ہو "

میرے ناقص مطالعہ میں آج تک یہ بات نہیں آئی اور نہ کبھی کسی سے ایسا سنا ہے۔ آپ اس کے ثبوت میں چند

معتبر کتب کے حوالے دیں تاکہ مدعا زیادہ واضح ہو جائے۔

مزید سوال صحیح بخاری، کتاب الفتن، باب الاستخلاف کی ایک حدیث سے متعلق ہے۔ حدیث یہ ہے:

عن جابر بن سمرة قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول يكون اثنا عشر اميرا فقال كلمة لم اسمعها۔ فقال ابي انه قال كلهم من قريش۔

اس حدیث میں جن بارہ امراء کا ذکر ہے وہ کون لوگ ہیں۔ اہل تشیع میں سے اثنا عشری حضرات ان سے مراد اپنے بارہ امام لیتے ہیں۔ کیا ان کا یہ استدلال آپ کے نزدیک صحیح ہے؟

جواب: حضرات شیعہ کی کتب حدیث پر تو میری اتنی نگاہ نہیں ہے کہ میں ان کے بارے میں یقین کے ساتھ کوئی بات کہہ سکوں، مگر اہل سنت کی کتب حدیث میں بکثرت روایات ایسی موجود ہیں جو بزرگان اہل بیت نے غیر اہل بیت، صحابہ یا تابعین یا تبع تابعین سے روایت کی ہیں۔ مثلاً بخاری و مسلم میں متعدد احادیث امام جعفر صادق نے محمد بن منکدر، اور عطاء بن رباح سے روایت کی ہیں۔ امام محمد باقر نے بہت سی احادیث جابر بن عبداللہ، ابو مرہ مولیٰ عقیل بن ابی طالب، عبداللہ بن ابی رافع، سعید بن مسیب اور یزید بن ہارون سے روایت کی ہیں۔ امام زین العابدین نے

بہت سی احادیث حضرت صفیہ ام المومنین، مسور بن مخرمہ، سعید بن مرجانہ، عمر بن عثمان اور دوسرے اصحاب سے روایت کی ہیں۔ خود حضرت علی رضہ نے ایک روایت مقداد بن اسود سے نقل کی ہے، جو مسلم میں ملتی ہے۔ یہ تو صرف بخاری و مسلم کی روایات ہیں۔ دوسری کتب کا استقصا کیا جائے تو مزید احادیث اسی نوعیت کی ملیں گی۔ بہرحال یہ امر واقع ہے کہ بزرگانِ اہلِ بیت نے علم کے معاملہ میں کبھی نہ تعصب برتا ہے اور نہ خاندانی فخر و غرور سے کام لیا ہے۔

بخاری کی جس حدیث کے بارے میں آپ نے سوال کیا ہے یہ حدیث کتاب الفتن میں نہیں بلکہ کتاب الاحکام میں ہے۔ اور اس کا اندراج باب الاستخلاف میں نہیں بلکہ اس کے بعد کے ایک باب میں ہے جو بلا ترجمہ درج ہوا ہے، یعنی اس پر کوئی عنوان نہیں ہے۔ بخاری میں یہ روایت بہت مختصر ہے۔ لیکن مسلم، ابوداؤد، ترمذی، اور طبرانی وغیرہ میں اسی مضمون کی متعدد روایات موجود ہیں جو پوری تفصیل بیان کرتی ہیں اور ان سے اصل مفہوم کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ ان روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ بارہ خلفاء یا امراء (الفاظ مختلف ہیں) کے دور تک اسلام زبردست اور طاقت ور رہے گا، امت ایک نظام میں مجتمع رہے گی اور کسی کی عداوت ان کا کچھ نہ بگاڑ سکے گی۔ مسلمانوں کی تاریخ کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف امراء پر اس پیشین گوئی کا اطلاق کیا جا سکتا ہے اور بعض لوگوں نے اس کی کوشش بھی کی ہے۔ لیکن بہرحال ان تفصیلات سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ ان بارہ امراء یا خلفاء سے مراد ائمۂ اثنا عشر نہیں ہو سکتے، کیوں کہ ان کے ہاتھ میں خدمت تعلیم

رہی۔

(ترجمان القرآن۔ ربیع الاول ۱۳۷۶ھ۔ نومبر ۱۹۵۶ء)

شیعہ سُنّی تنازعات

سوال: جماعت اسلامی پاکستان ایک نہایت عظیم اور بلند مقصد لے کر اٹھی ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالےٰ جماعت اسلامی کو کامیابی دے تاکہ پاکستان میں اسلامی دستور کا بول بالا ہو۔

جس چیز کی طرف ہم آپ کی توجہ مبذول کرا رہے ہیں وہ بھی اسلام کے لیے ایک نہایت ہی بنیادی چیز ہے۔ اور مقام افسوس ہے کہ آپ اور آپ کی جماعت نے اس طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ اور اسی وجہ سے یہ معاملہ آپ کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے۔ امید ہے کہ آپ خندہ پیشانی سے غور فرما کر جواب دیں گے۔

موجودہ دور کچھ اس قسم کا گزر رہا ہے کہ شیعہ فرقہ انتہائی طور پر منظم ہے اور وہ متفقہ طور پر ہر جگہ اپنی تقریروں، تحریروں اور پمفلٹوں کے ذریعہ صحابہ کرامؓ پر زہر اگل رہا ہے جن میں اُن کے وزراء بھی ہماری غفلت سے فائدہ

اٹھاتے ہوئے بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہے ہیں۔ اور جماعت لیڈران کرام اور علماء حضرات آپس کی کشمکش میں اسلام کی جڑیں کھوکھلی کر رہے ہیں۔

یہ لوگ مذہبی آزادی کی آڑ میں ہر جگہ نئے نئے تشخص عزاداری سے کر اور اُن تشخصوں سے ناجائز فائدہ اُٹھاتے ہوئے کھلے بندوں علانیہ تبرا کر رہے ہیں۔ اگر کوئی اعتراض کرے تو اسے گورنمنٹ کی مخالفت کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے پاس لائسنس ہوتے ہیں۔ گویا حکومت لائسنس کی آڑ میں تبرا کروا رہی ہے۔ اور لائسنسوں ہی کی وجہ سے گورنمنٹ خود ان کی نگہداشت کرتی ہے۔

حالات یہاں تک پہنچ گئے ہیں کہ ان کا ہر فرد اپنے فرقہ کی ترقی کے لیے جائز و ناجائز طریقہ سے اپنے خاص عقیدہ کو پھیلانے کے لیے پوری جدوجہد سے کام لے رہا ہے۔ اور تمام شیعہ پریس بھی تبرا بازی پر مشتمل مضامین شائع کر رہا ہے اور ان کے علماء ہر جگہ عزاداری کی آڑ لے کر قتلِ حسین در سقیفہ کے عنوان پر تقریریں کر رہے ہیں۔ ہمارے سیدھے سادھے عوام اُن کی تقریریں سُن سُن کر گمراہ ہو رہے ہیں اور شیعہ مذہب بیل رواں کی طرح ملک کے مختلف حصوں میں

پھیلتا چلا جا رہا ہے۔

اب اس کے بعد ہماری یہ حالت ہے کہ اگر کوئی منظم غیر علماء کی جماعت یا کوئی ادارہ ناموس صحابہ رض کی مدافعت کی خاطر میدانِ عمل میں نکلے تو اس کا کام پھر تو جماعتِ اسلامی کی تنقید کا نشانہ ہو جاتا ہے اور کچھ نقصان گورنمنٹ کی طرف سے بھی ہوتا ہے۔ جس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ آپ لوگوں کی مخالفت سے گورنمنٹ بھی یہ سمجھتی ہے کہ یہ لوگ فرقہ وارانہ فساد کو ہوا دے رہے ہیں۔ اور اسی وجہ سے وہ حضرات زبان بندیوں اور پابندیوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ المنبر جلد ۵ شمارہ ۳۶ - ۷ ستمبر سہ روزہ "دعوت" لاہور کی ضمانت طلبی پر صحافت کے معیار کو تاثر رکھتے ہوئے ہمدردی کا اظہار کرتا ہے اور بعد میں اس طرح سے تنقید کرتا ہے کہ یہ طریقہ کار اسلامی نقطۂ نظر سے ہمارے نزدیک زیادہ مفید نہیں ہے۔ اور ہمارا دینی مسلک اس موضوع میں معاصر سے مختلف ہے"

اتنے گندے ماحول میں آپ خود ہی اندازہ کریں، کیا اس تنقید سے شیعہ پروپیگنڈے کی حوصلہ افزائی نہیں ہوتی۔ حالانکہ اپنے مضمون میں المنبر نے خود بھی یہ اعتراف

گیا ہے کہ عزاداری تبرا بازی میں بدل چکی ہے"

ہم آپ سے مؤدبانہ سوال کرتے ہیں کہ جناب علمائے کرام، سیاسی لیڈر، ادارے، اخبار اور خصوصاً آنجناب اور جماعت اسلامی کیوں خاموش ہیں؟ کیوں نہیں کوئی باہمی اور متفق صورت اختیار کی جاتی؟ کیا اسلامی قانون میں کوئی تبرا کرنے کی گنجائش ہے؟ اکثر مقامات میں عشرۂ محرم میں کھلی جگہ پر تبرا بازی کی گئی ہے اور یہ نوحے برسرِعام لاؤڈ سپیکر پر پڑھے گئے ہیں:

آقا کے چھوڑ جنازے کو کیوں بھاگے یار سقیفہ کو
کیوں چھوڑ دیا جنازے کو قرآن کے حافظ یاروں نے
کیوں یاروں نے من بعد نبی اس گھر پہ آ گستاخی کی
کیوں کھایا آلِ نبی کا حق قرآن کے دعویداروں نے
جس کے گھر سے فیض اٹھاویں احمد نے گھر کوں آگ لگاویں
کیوں دنیا حق توں پھل گئی ہے، کیوں آلِ نبی کی رل گئی ہے
گئے یار سقیفہ مجلس دم کیا مشورہ مل کر باہم
کروا بنی حکومت مستحکم - - - - - - - -

وغیرہ وغیرہ۔ یہ نوحہ جات چھپے ہوئے ہیں۔

اس کی اطلاع جب بروقت ایس ڈی او صاحب اور ڈی ایس صاحب کو دی تو انہوں نے یہ کہہ کر کہ ہم اپنی

ڈائری میں لکھ رہے ہیں، ان کے پاس تشستلی عزاداری ہے، ہمیں قصور وار ٹھیرایا کہ تم جلوس میں گڑبڑ کرنا چاہتے ہو اور ہمارے نام درج کر لیے۔ اس کے بعد حسبِ دستور عصر کی اذان وقت مقررہ پر لاؤڈ سپیکر پر دی گئی تو شیعہ کے مبلغ اعظم محمد اسماعیل گوجری نے دورانِ تقریر میں ہماری اذان کو یزیدی اذان سے تشبیہ دی اور کہا یہ وہی اذانیں ہیں جو کوفہ میں ہو رہی تھیں جب کہ حسین رض کا قافلہ اسی طرح لٹا جا رہا تھا۔ اور بعد میں حضرت عائشہ صدیقہ رض پر ناجائز حملے کرنے شروع کر دیے جو کہ بیان کرنے ہی نامناسب ہیں۔ پھر تقریر میں باغِ فدک، خلافت اور حدیثِ قرطاس کے مضمون بیان کرنے شروع کیے۔

عالی جاہ! ہندوستان میں اگر مذہبی رہنما کتاب چھپے جس میں نبی کریم ﷺ اور عائشہ صدیقہ رض کی توہین ہو تو جناب اور آپ کی جماعت اور دوسری جماعتیں اور دیگر علماء آپ کے کہنے کہانے پر متفقہ ریزولیشن پاس کر کے اس کے ضبط کرنے کے لیے غیر حکومت میں پوری جدوجہد کرتے ہیں اور بفضلِ خدا کامیاب بھی ہو جاتے ہیں۔ کیا اس کتاب میں کسی اور عائشہ صدیقہ رض کی توہین ہے اور شیعہ کسی اور عائشہ کی توہین کرتے ہیں؟

جواب: آپ نے جو واقعات لکھے ہیں وہ واقعی بہت افسوسناک ہیں۔ شیعہ حضرات کا یہ حق تو تسلیم کیا جا سکتا ہے اور کیا جانا چاہیے کہ وہ اپنے مذہبی مراسم اپنے طریقہ پر ادا کریں۔ مگر یہ حق کسی طرح بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ دوسرے لوگ جن بزرگوں کو اپنا مقتدا و پیشوا مانتے ہیں ان کے خلاف وہ برسرِ عام زبانِ طعن دراز کریں۔ یا دوسروں کے مذہبی شعائر پر علانیہ حملے کریں۔ ان کے عقیدے میں اگر تاریخ اسلام کی بعض شخصیتیں قابلِ اعتراض ہیں تو وہ ایسا عقیدہ رکھ سکتے ہیں۔ اپنے گھروں میں بیٹھ کر وہ ان کو جو چاہیں کہیں۔ ہمیں ان سے تعرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن کھلے بندوں بازاروں میں یا پبلک مقامات پر انہیں دوسروں کے مذہبی پیشواؤں پر تو درکنار، کسی کے باپ کو بھی گالی دینے کا حق نہیں ہے۔ اور دنیا کے کسی آئین انصاف کی رُو سے وہ اسے اپنا حق ثابت نہیں کر سکتے۔ اس معاملے میں اگر حکومت کوئی تساہل کرتی ہے تو یہ اس کی سخت غلطی ہے۔ اور اس تساہل کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ یہاں فرقوں کی باہمی کشمکش دبنے کے بجائے اور زیادہ بھڑک اٹھے۔ دشنام طرازی کا لائسنس دینا اور پھر لوگوں کو دشنام سننے کے لیے اس بنا پر مجبور کرنا کہ اس کا لائسنس دیا جا چکا ہے، حماقت بھی ہے اور زیادتی بھی۔ حکومت کی یہ سخت غلطی ہے کہ وہ شیعہ حضرات کے مراسم عزاداری اور اس سلسلے کے جلسوں اور جلوسوں کے لیے معقول اور منصفانہ حدود مقرر نہیں کرتی اور پھر جب بے قید لائسنسوں سے ناجائز فائدہ

اُٹھنے کی بدولت جھگڑے رُونما ہوتے ہیں تو فرقہ وارانہ کش مکش کا رونما ہوتی ہے۔ اس معاملے میں سُنّیوں اور شیعوں کی پوزیشن میں ایک بنیادی فرق ہے جسے ملحوظ رکھ کر ہی فریقین کے درمیان انصاف قائم کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ کہ شیعہ جن کو بزرگ مانتے ہیں وہ سُنّیوں کے بھی بزرگ ہیں۔ اور سُنّیوں کی طرف سے اُن پر کسی طعن و تشنیع کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس سُنّیوں کے عقیدے میں جن لوگوں کو بزرگی کا مقام حاصل ہے ان کے ایک بڑے حصے کو شیعہ نہ صرف بُرا سمجھتے ہیں بلکہ انہیں بُرا کہنا بھی اپنے مذہب کا ایک لازمی جز قرار دیتے ہیں۔ اس لیے حدود مقرر کرنے کا سوال صرف شیعوں کے معاملے میں پیدا ہوتا ہے۔ انہیں اس بات کا پابند کیا جانا چاہیے کہ بدگوئی اگر ان کے مذہب کا کوئی جزو لازم ہے تو اسے اپنے گھر تک محدود رکھیں۔ پبلک میں آ کر دوسروں کے بزرگوں کی ہجو گوئی کرنا کسی طرح بھی ان کا حق نہیں مانا جا سکتا۔

میرا خیال یہ ہے کہ اس مسئلہ کو اگر معقول طریقے سے اٹھایا جائے تو خود شیعوں میں سے بھی تمام انصاف پسند لوگ اس کی تائید کریں گے اور ان کے شر پسند طبقے کی بات نہ چل سکے گی۔ حکومت کو بھی بآسانی اس بات کا قائل کیا جا سکے گا کہ شیعہ حضرات کو ان کے مذہبی مراسم کی ادائیگی کے معاملے میں، جہاں تک کہ پبلک میں ان کے ادا کرنے کا تعلق ہے، حدود کا پابند بنانے کی ضرورت ہے۔ یہ حدود بھی گفت و شنید سے طے ہو سکتے ہیں۔ اس مسئلے کو کسی ایجی ٹیشن کی بنیاد بنانے کے بجائے اس طریقے سے حل کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں

اپنی حد تک اس خدمت کی انجام دہی کے لیے جو کچھ کر سکتا ہوں اس میں انشاءاللہ دریغ نہ کروں گا۔

(ترجمان القرآن۔ ربیع الاوّل ۱۳۷۵ھ نومبر ۱۹۵۵ء)

حضرت ابوبکرؓ اور حضرت فاطمہؓ کی باہمی رنجیدگی

سوال: ایک شیعہ عالم نے مجھ سے فرمایا کہ حضرت فاطمہؓ حضرت صدیق اکبرؓ سے تادمِ مرگ ناراض رہیں اور انہیں بددُعا دیتی رہیں۔ انہوں نے اس امر کے ثبوت میں الامامۃ والسیاسۃ کے حوالے دیے ہیں جو ابن قتیبہ کی تصنیف ہے۔ انہوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ ابن قتیبہ کو سُنی علماء مستند مانتے ہیں مگر جناب پھر انہوں نے مولانا شبلی کی الفاروق میں سے ایک عبارت دکھائی ہے جس میں اس مصنف کو نامور اور قابل اعتماد قرار دیا گیا ہے۔ نیز شیعہ عالم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ آپ نے بھی اپنے رسالہ "اسلامی دستور کی تدوین" میں الامامۃ والسیاسۃ میں سے ایک خط نقل کیا ہے جو ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نے حضرت عائشہؓ کو لکھا تھا۔

براہِ کرم حضرت فاطمہ رضہ کی ناراضگی کی حقیقت واضح کریں۔ نیز
اس امر سے بھی مطلع کریں کہ ابن قتیبہ کی کتاب کا علمی پایہ کیا
ہے اور وہ کس حد تک قابلِ اعتبار ہے ؟

جواب :۔ ابن قتیبہ تو بلاشبہ ایک محقق شخص تھے۔ لیکن ان کی جس
تصنیف کا حوالہ شیعہ عالم نے دیا ہے اس میں بعض چیزیں ایسی موجود ہیں
جو عقلاً قابلِ قبول نہیں ہیں۔ خصوصاً حضرت علی رضہ اور حضرت فاطمہ رضہ کی سیرت
کا جو نقشہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد کا کھینچا ہے وہ
ایسا ہے کہ اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو ان دونوں برگزیدہ ہستیوں کے بارے
عقیدت تو درکنار اچھی رائے کا برقرار رہنا بھی محال ہو جاتا ہے۔ اس کتاب
کے صفحہ ۱۲ کا مضمون آپ خود ملاحظہ فرمائیے اور خود ہی رائے قائم کیجیے کہ آیا
ایسی روایات قابلِ قبول ہو سکتی ہیں۔ قبول کرنا تو ایک طرف، میں تو
اسے اس قابل بھی نہیں سمجھتا کہ اسے نقل کر کے آپ کے سامنے پیش کروں۔
اسی طرح کی چیزیں دیکھ کر بعض اہلِ علم نے یہ رائے قائم کی ہے کہ یہ کتاب یا
تو ابن قتیبہ کی ہے ہی نہیں یا کم از کم اس میں بعض چیزیں ضرور الحاقی ہیں۔
میں نے جس خط کا حوالہ دیا ہے وہ ابن عبد ربہ نے عقد الفرید میں بھی
نقل کیا ہے۔ اس لیے میرا انحصار صرف الامامۃ والسیاسۃ پر نہیں
ہے۔

مسئلہ خلافت سے قطع نظر جہاں تک حضرت فاطمہ رضہ کے دعوائے میراث
کا تعلق ہے اس کے لیے ابن قتیبہ کی الامامۃ سے رجوع کرنے کی کیا ضرورت

ہے۔ اس کی تفصیلات توشیح بخاری اور دوسری کتب حدیث میں موجود ہیں۔
ان کتابوں کی مستند روایات سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو جاتی ہے
کہ حضرت فاطمہ رضؓ میراث کے معاملہ میں حضرت ابوبکر رضؓ سے ناراض تو ضرور
ہوئی تھیں۔ مگر حضرت ابوبکر رضؓ نے جس بنا پر حضرت فاطمہ رضؓ کے دعوے کو
قبول کرنے سے انکار کیا تھا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد تھا کہ
انبیاء علیہم السلام کی میراث ان کے وارثوں میں تقسیم نہیں ہوتی بلکہ ان کا ترکہ
صدقہ ہے۔ یہ بات ابن قتیبہ کے ہاں بھی مذکور ہے۔ اور کسی جگہ بھی یہ مذکور
نہیں ہے کہ حضرت ابوبکر رضؓ کا نقل کردہ فرمانِ نبوی صحیح نہ تھا یا حضرت فاطمہ رضؓ
کو اس کی صحت سے انکار تھا۔ اب آپ خود غور کر لیجیے کہ حضرت ابوبکر رضؓ کو
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی تعمیل کرنا واجب تھا یا اس کو نظرانداز
کر کے حضرت فاطمہ رضؓ کی رضا حاصل کرنا ضروری تھا؟ ہم تو اس بات کا بھی
تصور نہیں کر سکتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول سننے کے بعد اُسے قبول
کرنے کے بجائے حضرت فاطمہ رضؓ اس طرح غضب ناک ہوئی ہوں گی جس
طرح غضب ناک ہونے کا نقشہ ابن قتیبہ نے کھینچا ہے۔ اگر وہ رنجیدہ ہوئی
تھیں اور اس کا انہوں نے کسی شکل میں اظہار بھی کیا تھا تو اس کی زیادہ سے
زیادہ بہتر تاویل یہی کی جا سکتی ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو
کسی اور معنی میں لیتی ہوں گی۔ اور حضرت ابوبکر رضؓ نے جو مفہوم اس کا
سمجھا تھا اُس سے انہیں اتفاق نہ ہوگا۔ یہ تاویل اس واقعہ کی نہ کی جائے
تو پھر اس الزام سے حضرت فاطمۃ الزہرا رضؓ کو نہیں بچایا جا سکتا کہ وہ مال

کی محبت اتنی زیادہ رکھتی تھیں کہ خود اپنے والد ماجد اور اللہ کے رسول کے قول کی انہوں نے پرواہ نہ کی۔ کیا سیدۃ النساء کے متعلق کوئی مسلمان ایسی بُری رائے رکھنے کے لیے تیار ہے؟ خلفائے راشدین اور اہلِ بیت کے باہمی تعلقات کی ایسی تصویر ہمارے لیے آخر کس طرح قابلِ قبول ہو سکتی ہے جو فریقین میں سے کسی کی بھی شان اور عظمت میں اضافے کا موجب نہیں ہو سکتی۔

ہمارے ہاں اس امر میں بھی روایات مختلف ہیں کہ آیا حضرت فاطمہ رضؓ اس واقعہ کے بعد آخر وقت تک ناراض رہیں یا بعد میں راضی ہو گئیں۔ بعض روایات میں یہ ہے کہ ان کی رنجش آخری وقت تک رہی اور بعض میں یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضؓ بعد میں خود ان سے ملنے کے لیے تشریف لے گئے اور انہیں راضی کر لیا۔ یہی بات میرے نزدیک قرینِ صواب ہے۔

(ترجمان القرآن۔ شعبان، رمضان ۱۳۷۴ھ۔ جون ۱۹۵۵ء)

رسول اللہؐ کی میراث کا مسئلہ

سوال: باغِ فدک کے مسئلے پر آپ کی تحقیق کیا ہے؟

اس کو اس انداز میں پیش کیا جاتا ہے جیسے حضرت سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا پر ظلم کیا گیا۔ کیا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی میراث میں سے حضرت فاطمہ رضؓ کا حق نہ دینا خلیفۂ اول و دوم کے لیے درست تھا؟

جواب: باغِ فدک کے مسئلے پر بحث کرنے سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا سرکارِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کی وفات کے وقت کوئی ذاتی جائداد تھی بھی کہ اس میں میراث جاری ہوتی؟ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ نبوت کے منصب پر سرفراز ہونے کے بعد حضورؐ کا تمام وقت دعوتِ حق کے کام پر صرف ہونے لگا تھا اور کاروبارِ تجارت بند ہو چکا تھا۔ مکّہ معظمہ میں جب تک قیام رہا اس اثاثے پر گزر بسر ہوتی رہی جو آپ کے اور حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس پہلے کا بچا بچایا موجود تھا۔ ہجرت فرمائی تو گویا دامن جھاڑ کر اٹھ کھڑے ہوئے اور مدینہ طیبہ پہنچ کر آپ بالکل بے سروسامان تھے۔ ابتدائی زمانہ انتہائی عسرت اور تنگ دستی کے ساتھ گزرا۔ پھر جب غزوات کا سلسلہ شروع ہوا تو اللہ تعالیٰ نے اموالِ غنیمت میں سے پانچواں حصّہ نکالنے کا حکم دیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حق عطا فرمایا کہ جس قدر مناسب سمجھیں اور ضرورت محسوس فرمائیں اپنی ذات پر اور اپنے قرابت داروں کی حاجات پر صرف کرنے کے لیے اس حصّے میں سے لے لیا کریں، باقی اللہ کے کام میں اور یتامیٰ، مساکین اور مسافروں کی خبرگیری میں صرف فرمائیں۔

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ۔

(الانفال: آیت ۴۱)

یہ پہلا ذریعہ معاش تھا جو آپ کو عطا کیا گیا۔

اس کے بعد ہجرت کے چوتھے سال اللہ تعالیٰ نے مدینہ کے یہودی قبیلے بنی النضیر پر آپ کو فتح عطا فرمائی اور وہ اپنی جائدادیں چھوڑ کر شہر سے چلے گئے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی:

وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ۚ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۔ مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ۔

(الحشر، آیت ۶ - ۷)

اور جو کچھ دلوایا اللہ نے ان سے اپنے رسول کو، نہیں دوڑائے اس پر تم نے گھوڑے اور اونٹ، مگر اللہ مسلط کر دیتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ جو کچھ دلوا دے اللہ (اس طریقے پر) اپنے رسول کو بستیوں کے لوگوں سے تو وہ اللہ کے لیے ہے اور رسول کے لیے اور قرابت داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لیے تاکہ یہ مال تمہارے

دولت مندوں ہی کے درمیان نہ گردش کرتا رہے۔

اس آیت کی رُو سے اللہ تعالیٰ نے ان تمام اموال، جائدادوں اور علاقوں کو جو براہِ راست جنگی کارروائی کے نتیجے سے فتح نہ ہوئے ہوں بلکہ اسلامی حکومت کے رعب اور دبدبے سے مسخر ہو جائیں، غنیمت سے الگ کر کے حکومت کی ملک قرار دے دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حق عطا فرمایا کہ وہ اپنی اور اپنے قرابت داروں کی ضروریات کے لیے اس سرکاری مال میں سے جس قدر مناسب سمجھیں لے لیں۔

ان احکام کے مطابق حضورؐ نے مدینہ طیبہ میں بنی النضیر کے چھوڑے ہوئے باغوں میں سے چند نخلستان، خیبر میں سے کچھ اراضی، اور فدک میں سے کچھ اراضی اپنے لیے مخصوص کر لی تھیں۔ اس جائداد کی آمدنی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی اور اپنے اہل و عیال کی ضروریات پوری کرتے تھے، اپنے قرابت داروں کی مدد فرماتے تھے اور جو کچھ بچتا تھا اسے اللہ کی راہ میں صرف فرما دیتے تھے۔

غور کیا جائے تو صاف سمجھ میں آجاتا ہے کہ ان دونوں ذرائع (غنیمت اور فئے) سے جو کچھ حضورؐ کو عطا کیا گیا اس کی نوعیت یہ نہیں تھی کہ آپؐ نے اپنے ذاتی کاروبار سے کوئی جائداد پیدا کی ہو اور وہ آپؐ کے بعد بھی آپؐ کی ملک رہے اور آپؐ کے وارثوں میں تقسیم ہو، بلکہ اس کی نوعیت یہ تھی کہ آپؐ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے اپنا سارا وقت سرکاری کام پر صرف فرماتے تھے اور اپنا کوئی ذاتی ذریعہ معاش نہ

رکھتے تھے ۔ اس لیے آپ کو یہ حق عطا فرمایا گیا کہ حکومت کی املاک میں سے اتنی جائداد اپنے تصرف میں رکھیں جس سے آپ کی ضروریات پوری ہو سکیں۔ ظاہر ہے کہ اللہ کے رسول ؐ نے نبوت کا یہ کارِ عظیم اپنے لیے جائدادیں اور جاگیریں پیدا کرنے کے لیے تو نہیں کیا تھا ۔ یہ تو ایک خدمت تھی جو خالص اللہ کے لیے آپ انجام دے رہے تھے اور اس کا اجر اللہ ہی کے ذمہ تھا ۔ ریاست کے مال میں آپ کا حصہ بس اتنا تھا کہ آپ اپنے نفس کے اور اپنے اہل و عیال اور حاجت مند قرابت داروں کے حقوق ادا کر سکیں ۔ یہ حصہ آپ کی حیاتِ طیبہ تک ہی باقی رہ سکتا تھا ۔ آپ کی وفات کے بعد اس کو ذاتی املاک کی طرح وارثوں میں تقسیم کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی ۔ اس بات کو حضورؐ نے خود اپنی زندگی ہی میں صاف کر دیا تھا :

لا تقتسم ورثتی دینارًا ولا درهمًا ، ما ترکت بعد نفقة نسائی ومؤنة عاملی فهو صدقة ۔

(بخاری ، مسلم ، مؤطا ، مسند احمد)

میرے وارث کوئی دینار و درہم آپس میں تقسیم نہ کریں ۔ میں نے جو کچھ چھوڑا ہے ، میری بیویوں کا نفقہ اور میرے عامل کا حق خدمت ادا کرنے کے بعد وہ سب صدقہ ہے ۔

لا نورث ما ترکنا فهو صدقة انما یاکل اٰل محمد من هذا المال لیس لهم ان یزیدوا علی الماکل ۔ (بخاری ۔ مسند احمد ، مسلم)

ہمارا کوئی وارث نہیں ہوتا ، جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ صدقہ
ہے ۔ محمدؐ کے گھر والے تو اس مال میں سے بس کھا لیتے ہیں۔
کھانے بھر سے زیادہ لینے کا انھیں حق نہیں ہے "

ان اللہ عزوجل اذا اطعم نبیًا طعمۃ
ثم قبضہ جعلہ للذی یقوم بعدہٗ ،
(مسند احمد۔ مرویات ابوبکر صدیقؓ ۔)

" اللہ عزوجل کسی نبی کو بسر اوقات کے لیے جو کچھ دیتا ہے
وہ اس کی وفات کے بعد اس شخص کے حوالے کر دیتا ہے جو اس
کا جانشین ہو "

اس مال کے متعلق حضورؐ کی یہ ہدایات کچھ خفیہ نہ تھیں بلکہ تمام جلیل القدر صحابہ ان کو جانتے تھے ۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ہی تنہا ان کے راوی نہیں ہیں۔ حضرت علی ، حضرت عباس ، حضرت عبدالرحمان بن عوف ، حضرت سعد بن ابی وقاص ، حضرت طلحہ ، اور حضرت زبیر ، حضرت عثمان ، حضرت ابوہریرہ اور تمام ازواج مطہراتؓ کی یہ شہادت نہایت مستند روایات سے ہم تک پہنچی ہے کہ حضورؐ نے اپنے ترکے کی یہی نوعیت بیان فرمائی تھی ۔ اس فرمانِ مبارک کے ہوتے ہوئے کون شخص یہ تصور کر سکتا ہے کہ حضورؐ کے خلفاء آپؐ کی چھوڑی ہوئی جائداد کے معاملہ میں کوئی دوسرا فیصلہ کرنے کے مجاز ہو سکتے تھے۔

اب دیکھیے کہ حضورؐ کی وفات کے بعد مطالبۂ میراث کس طرح اٹھا اور آپؐ کے خلفاءؓ نے اس پر اپنے اپنے زمانوں میں کیا کارروائی کی ۔ شرعی قاعدے کے

مطابق میراث کا مطالبہ کرنے کے حق دار تین فریق ہوسکتے ہیں ۔ ایک سیدہ فاطمۃ الزہراء رضی اللہ عنہا بیٹی کی حیثیت سے ۔ دوسرے حضرت عباسؓ چچا کی حیثیت سے ، تیسرے جملہ ازواج مطہراتؓ بیویوں کی حیثیت سے ۔ ان میں سے پہلے دو فریقوں ، یعنی سیدہ فاطمہ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ابوبکرؓ کے خلیفہ مقرر ہونے کے فوراً بعد خیبر ، فدک اور مدینہ طیبہ کی اُس تمام جائداد کے متعلق ، جو حضورؐ کے تصرف میں تھی ، اپنا دعویٰ پیش کیا ۔ اور بعض روایات کے مطابق حضرت فاطمہؓ نے استدلال کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا کہ جب تمہاری وفات کے بعد تمہارا ترکہ تمہارے اہل وعیال ہی میں تقسیم ہوتا ہے تو آخر میرے باپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وفات کے بعد ان کے ترکے میں سے مجھے کیوں میراث نہ ملے ؟ اس کے جواب میں حضرت ابوبکرؓ نے جو کچھ فرمایا وہ یہ تھا :

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا نورث ما ترکنا صدقۃ وقال لست تارکاً شیئاً کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعمل بہ الا عملت بہ فانی اخشی ان ترکت شیئاً من امرہ ان ازیغ ۔ (بخاری ، کتاب فرض الخمس مسند احمد ، مرویات ابوبکر صدیقؓ)

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہماری وراثت جاری نہیں ہوتی ، جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ صدقہ ہے ۔

پھر حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ میں کوئی ایسا کام نہ چھوڑوں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے اور میں وہ کروں کیوں کہ مجھے ڈر ہے کہ اگر میں نے آپ کے اوامر میں سے کسی کو بھی چھوڑ دیا تو گمراہ ہو جاؤں گا۔

ولکنی اعول من کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعولہ وانفق علی من کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینفق علیہ (ترمذی، کتاب السیر، باب ما جاء فی ترکۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم،
مسند احمد، مرویات ابوبکر صدیق رضی)

"مگر میں ان سب لوگوں کی عیال داری کروں گا جن کی عیال داری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے اور ان سب لوگوں پر خرچ کروں گا جن پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم خرچ فرمایا کرتے تھے۔"

واللہ لقرابۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احب الی ان اصل من قرابتی۔ (بخاری، کتاب المغازی، باب حدیث بنی النضیر)

"خدا کی قسم! میرے لیے اپنے رشتہ داروں سے صلہ رحمی کرنے کی بہ نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں سے صلہ رحمی کرنا زیادہ محبوب ہے۔"

جناب سیّدہ رضہ اور حضرت عباس رضہ سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اس گفتگو کے متعلق جتنی مستند روایات ہم تک پہنچی ہیں ان میں سے کسی میں بھی یہ بات کہیں اشارۃً و کنایۃً بھی مذکور نہیں ہے کہ جناب سیّدہ یا حضرت عباسؓ نے حضرت ابوبکر رضہ کی یہ بات سُن کر جواب میں فرمایا ہو کہ آپ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایک غلط بات منسوب کر رہے ہیں۔ اور ظاہر بات ہے کہ جب حضور رہ کی طرف اس فرمان کی نسبت صحیح تھی تو پھر خلیفۂ رسول کے لیے واجب العمل قانون اس کے سوا اور کوئی نہ ہو سکتا تھا جو رسولِ پاک سے ثابت تھا۔ آخر اس فرمان کی زد صرف جناب سیّدہ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہما ہی کے مفاد پر تو نہ پڑتی تھی۔ خود خلیفہ کی اپنی صاحبزادی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مفاد بھی اسی کی لپیٹ میں آجاتا تھا۔ کیونکہ وہ بھی اس کی بنا پر اپنے شوہر کی میراث سے محروم ہوتی تھیں۔ خلیفۂ برحق نے آخر انہی کو اس قانون سے کب مستثنیٰ کیا ہے[1]

---

[1] اس واقعہ کی تفصیل اور مستند روایات کے لیے ملاحظہ ہو:

بخاری: کتاب فرض الخمس۔ کتاب فضائل اصحاب النبی۔ کتاب المغازی۔ کتاب الفرائض۔

مسلم: کتاب الجہاد۔ باب حکم الفئ۔

نسائی: کتاب قسم الفئ۔

ترمذی: کتاب السیر۔ باب ما جاء فی ترکۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

مسند احمد: مرویات ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ۔

اب رہ گیا تیسرا فریق، یعنی ازواج مطہرات کا گروہ، تو اس نے بھی ارادہ کیا تھا کہ حضرت عثمان رضؓ کو اپنا نمائندہ بنا کر حضرت ابوبکر رضؓ کے پاس بھیجے اور حضورؐ کے ترکے میں سے اپنے آٹھویں حصے کا مطالبہ کرے۔ مگر حضرت عائشہ رضؓ نے اس کی مخالفت کی اور تمام ازواج مطہرات کو خطاب کرکے فرمایا:

الا تتقین اللہ، الم تعلمن ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول لانورث ماترکنا صدقۃ (یرید بذالک نفسہ) انما یاکل آل محمد فی ھذا المال۔

کیا آپ اللہ سے نہیں ڈرتیں۔ کیا آپ کو معلوم نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے متعلق فرمایا کرتے تھے کہ ہماری وراثت جاری نہیں ہوتی۔ جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ صدقہ ہے۔ محمدؐ کے اہل وعیال تو بس اس مال میں سے کھا سکتے ہیں۔

حضرت عائشہ رضؓ کی یہ بات سن کر سب ازواج مطہرات اپنے دعوے سے دست بردار ہوگئیں[1]

---

[1] بخاری: کتاب المغازی۔ باب حدیث بنی النضیر، کتاب الفرائض: باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانورث ... مسلم: کتاب الجہاد: باب حکم الفئی۔ موطا: باب ما جاء فی ترکۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

ایک بات اس سلسلے میں یہ کہی جاتی ہے کہ فدک کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں یہ فیصلہ کر دیا تھا کہ وہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو دیا جائے گا۔ جناب سیدہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے خاص طور پر اسی کا مطالبہ کیا تھا اور شہادت میں حضرت علی رض اور ام ایمن کو پیش کیا تھا۔ لیکن حضرت ابوبکر رض نے ان کی شہادت قبول نہ کی۔ اور فدک کی جائداد ان کے حوالہ کرنے سے انکار کر دیا۔

مگر یہ قصہ حدیث کی مستند روایات میں سے کسی میں بھی مذکور نہیں ہے۔ البتہ بلاذری اور ابن سعد نے اسے نقل کیا ہے اور ان کے بیان میں بھی کافی اضطراب ہے۔ ابن سعد کی روایت یہ ہے کہ حضرت فاطمہ رض نے یہ بات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سُنی تھی بلکہ ام ایمن سے سُنی تھی اور انہی کو شہادت میں پیش کر دیا۔ بخلاف اس کے بلاذری کی روایت یہ ہے کہ جناب سیدہ نے خود یہ دعویٰ کیا تھا کہ میرے والد نے فدک مجھے دیا ہے۔ پھر ایک روایت کی رو سے انہوں نے حضرت علی رض اور ام ایمن کو شہادت میں پیش کیا اور دوسری روایت کی رُو سے ام ایمن اور رَباح (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام) کو لیے۔

یہ تو ہے اس قصے کی حیثیت باعتبار روایت۔ اب قانونی حیثیت سے

---

۱ طبقات ابن سعد، ذکر میراث النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔
فتوح البلدان للبلاذری، ذکر فدک۔

دیکھیے تو حضورؐ کا یہ فعل یا تو ہبہ ہو سکتا تھا یا وصیت۔ اگر کہا جائے کہ ہبہ تھا تو وہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ حضورؐ نے اپنی زندگی ہی میں فدک کا قبضہ حضرت فاطمہؓ کو دے دیا ہوتا۔ ورنہ محض زبان سے کسی چیز کو کسی کے لیے نامزد کر دینا، اور یہ نیت کرنا کہ وہ چیز مالک کے مرنے کے بعد معطیٰ لہ کو ملے گی، ہبہ نہیں بلکہ وصیت ہے۔ اب اگر کہا جائے کہ یہ وصیت تھی، تو قرآن مجید میں میراث کا قانون نازل ہو جانے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود یہ اعلان فرما چکے تھے کہ لا وصیۃ لوارث "اب ترکے کی تقسیم کے معاملہ میں کسی وارث کے حق میں وصیت نہیں کی جا سکتی"۔ پھر یہ کیسے باور کیا جا سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہی اعلان کردہ قانون کے خلاف دوسرے وارثوں کو چھوڑ کر ایک خاص وارث کے حق میں کوئی وصیت فرمائی ہوگی۔

علاوہ بریں ہبہ یا وصیت کے سوال کو نظر انداز کر کے صرف اس شہادت ہی کو دیکھا جائے جو اس دعوے کے ثبوت میں پیش کی گئی تھی تو وہ صریح قرآنی قانونِ شہادت کے لحاظ سے ناکافی تھی۔ قرآن کی رو سے یا تو دو مردوں کی شہادت معتبر ہے۔ یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت۔ جناب سیدہ (اگر یہ قصہ درست مانا جائے) صرف ایک عورت یا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی لائی تھیں۔ اس صورت میں قانون کے خلاف فیصلہ کیسے کیا جا سکتا تھا؟ کیا شخصیتوں کو دیکھ کر شہادت کا شرعی نصاب بدل دیا جاتا؟

اس کے بعد یہ مسئلہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں دوبارہ اٹھا۔ ان

کی خلافت پر دو سال گزر چکے تھے کہ حضرت عباس اور حضرت علی رضی اللہ عنہما نے ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترکے کا مسئلہ پیش کیا، اور انہوں نے خیبر و فدک کو مستثنیٰ کر کے مدینے والی جائداد دونوں صاحبوں کی تولیت میں اس شرط پر دے دی کہ وہ اس کی آمدنی انہی مصارف میں صرف کریں گے جن میں حضورؐ اپنی حیاتِ طیبہ میں صرف فرمایا کرتے تھے[1] لیکن اس کے بعد حضرت علی رضؓ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے درمیان اس جائداد کے انتظام پر نزاع واقع ہو گئی اور وہ اس قضیے کو لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچے۔ اس کا نہایت مفصل قصہ مالک بن اوس بن حدثان کے حوالے سے تمام معتبر کتب حدیث میں روایت ہوا ہے۔

حضرت مالکؓ کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر رضؓ کے پاس بیٹھا تھا کہ ان کے حاجب نے آکر عرض کیا کہ عثمان بن عفان، عبدالرحمان بن عوف، زبیر بن العوام اور سعد بن ابی وقاص (رضی اللہ عنہم) حاضری کی اجازت طلب کرتے ہیں۔ حضرت عمر رضؓ نے اجازت دے دی اور وہ تشریف لے آئے۔ اس کے تھوڑی دیر بعد وہ پھر آیا اور اطلاع دی کہ عباس بن عبدالمطلب اور علی بن ابی طالب (رضی اللہ عنہما) تشریف لائے ہیں اور وہ بھی اجازت

---

[1] بخاری، کتاب فرض الخمس و کتاب المغازی۔ مسند احمد، مرویات ابوبکر رضؓ صدیق
مسلم، کتاب الجہاد، باب حکم الفئ۔

کے طالب ہیں۔ حضرت عمرؓ کے اجازت دینے پر دونوں صاحب اندر تشریف لے گئے اور سلام کے بعد بیٹھتے ہی حضرت عباسؓ نے کہا کہ اے امیرالمومنین، میرے اور اس کے (اپنے بھتیجے حضرت علیؓ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) مقدمے کا فیصلہ فرما دیجیے۔ اس کے ساتھ چچا نے بھتیجے کے حق میں کچھ سخت سست الفاظ بھی استعمال کیے۔ دوسرے حاضرین نے کہا واقعی امیرالمومنینؓ ان کا قضیہ بہت طول کھینچ گیا ہے، آپ انہیں اس جھگڑے سے نجات دلایئے۔ حضرت عمرؓ نے کہا ٹھہریے۔ میں آپ صاحبوں کو اس خدا کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں جس کے حکم سے زمین و آسمان قائم ہیں، کیا آپ جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا "ہماری وراثت جاری نہیں ہوتی جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ صدقہ ہے"؟ چاروں صاحبوں نے کہا، ہاں حضورؐ نے ایسا ہی فرمایا تھا۔ پھر حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ کو اسی طرح اللہ کا واسطہ دے کر پوچھا، کیا آپ دونوں صاحب جانتے ہیں کہ حضورؐ نے ایسا اور ایسا فرمایا تھا؟ دونوں نے جواب دیا جی ہاں، واقعی حضورؐ نے یہ فرمایا تھا۔ حضرت عمرؓ نے کہا، اچھا اب میں آپ لوگوں کو اس معاملے کی حقیقت بتاتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے فئے کے معاملے میں اپنے رسولؐ کو وہ مخصوص اختیارات عطا فرمائے تھے جو کسی دوسرے کو عطا نہیں فرمائے۔ پھر سورۂ حشر کی آیت وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ آخر تک تلاوت کر کے حضرت عمرؓ نے فرمایا، اس آیت کی رو سے یہ اموالِ فئے خالصتًہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھے۔ مگر خدا کی

قسم : حضورؐ نے آپ لوگوں کو چھوڑ کر ان سب کو اپنے لیے نہیں سمیٹ لیا اور نہ ان کے معاملے میں کوئی خود غرضی برتی بلکہ انہیں آپ ہی لوگوں میں تقسیم کر دیا۔ یہاں تک کہ تین جائدادیں (مدینہ، فدک اور خیبر والی) بچ گئیں۔ ان جائدادوں میں سے حضورؐ اپنا اور اپنے اہل وعیال کا سال بھر کا نفقہ لے لیتے تھے اور باقی ساری آمدنی انہی کاموں میں صرف فرماتے تھے جن میں اللہ کا مال صرف کیا جاتا ہے۔ یہی حضورؐ کا عمل ان اموال کے معاملے میں زندگی بھر رہا ہے۔ میں آپ لوگوں کو اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں کہ یہ بات آپ سب لوگوں کے علم میں ہے؟ چاروں صاحبوں نے جواب دیا جی ہاں۔ پھر حضرت عباس رضؓ اور حضرت علی رضؓ سے مخاطب ہو کر کہا: میں آپ دونوں کو بھی اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں، آپ یہ بات جانتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا، جی ہاں ہم جانتے ہیں۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے کہا، پھر اللہ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اٹھا لیا اور ابوبکرؓ نے یہ کہہ کر کہ اب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ولی ہوں، ان اموال کو اپنے ہاتھ میں لے لیا اور ان کے معاملے میں اسی طریقے پر عمل کیا جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ اس میں ابوبکرؓ بالکل سچے تھے اور ٹھیک ٹھیک حق کے تابع تھے۔ پھر اللہ نے ابوبکرؓ کو بھی اٹھا لیا اور میں ان کا ولی ہوا۔ میں نے اپنی امارت کے پہلے دو سال تک ان اموال کو اپنے ہاتھ میں لے کر اسی طرح عمل کیا جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ کرتے تھے۔ اللہ جانتا ہے کہ میں بھی اس میں

سچا اور تابعِ حق تھا۔ پھر حضرت علی اور عباس رضی اللہ عنہما سے مخاطب ہو کر فرمایا ، آپ دونوں صاحب میرے پاس آئے اور آپ نے مجھ سے اس جائداد کے معاملے میں گفتگو کی ۔ اُس وقت آپ دونوں کے درمیان اتفاق تھا۔ اے عباس ! آپ نے مجھ سے اپنے بھتیجے کی میراث طلب کی ، اور اے علی ! آپ نے مجھ سے اپنی بیوی کے واسطے سے اُن کے والد کی میراث مانگی ۔ میں نے آپ سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لَا نُوْرَثُ مَا تَرَکْنَا صَدَقَۃٌ لہذا اگر آپ چاہیں تو میں اس شرط پر یہ جائداد آپ کے حوالے کر سکتا ہوں کہ آپ اس میں اسی طرح عمل کریں جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے بعد ابو بکر رضؓ عمل کرتے رہے اور خلیفہ ہونے کے بعد سے میں عمل کر رہا ہوں ۔ لیکن اگر یہ شرط آپ کو منظور نہ ہو تو مجھ سے اس معاملہ میں بات نہ کیجیے ۔ پھر حضرت عمرؓ نے چاروں صاحبوں کو خدا کا واسطہ دے کر پوچھا کیوں حضرات ! میں نے اسی شرط پر یہ جائداد ان دونوں اصحاب کے حوالے کی تھی ؟ انہوں نے کہا ہاں ۔ پھر حضرت علیؓ اور حضرت عباس رضؓ کو بھی اسی طرح خدا کا واسطہ دے کر پوچھا کہ اس جائداد کو حوالے کرتے وقت میری یہی شرط تھی ؟ انہوں نے بھی اسے تسلیم کیا ۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ، اب آپ چاہتے ہیں کہ میں اس سے مختلف کوئی فیصلہ کر دوں ۔ اس خدا کی قسم جس کے حکم سے زمین و آسمان قائم ہیں ، میں کوئی دوسرا فیصلہ نہیں کروں گا ۔ اگر آپ اس شرط پر عمل نہیں کر سکتے تو یہ جائداد میرے

حوالے کر دیجیے۔ میں اس کا انتظام کروں گا۔ [1]

یہ ہے اس معاملے کی پوری تاریخ جو حضرت ابوبکر رضؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں پیش آئی۔ اسے دیکھ کر ہر شخص خود رائے قائم کر سکتا ہے کہ اس معاملے میں جو کچھ کیا گیا وہ ظلم تھا یا عدل اور حق ؟ اس کے ساتھ دو باتیں اور بھی ہیں جو صحیح رائے قائم کرنے کے لیے نگاہ میں رہنی چاہییں :

اول یہ کہ اصل بحث صرف یہ تھی کہ اس جائداد کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد میراث میں تقسیم کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ یہ بحث نہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل وعیال اور قرابت داروں کو بیت المال سے نفقہ پانے کا حق ہے یا نہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضؓ اور حضرت عمر رضؓ نے خود اپنی ذات اور اپنے خاندان والوں سے بدرجہا زیادہ ان حضرات کی خدمت کی۔ ان کے حق کو ہر دوسرے حق پر مقدم

---

[1] بخاری : کتاب فرض الخمس ، کتاب المغازی ، کتاب النفقات ، کتاب الفرائض ، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔

مسلم : کتاب الجہاد

ترمذی : کتاب السیر ، باب ما جاء فی ترکۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابوداؤد : کتاب الخراج والفیٔ ، باب صفایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

مسند احمد : مرویات عمر فاروق رضؓ۔

رکھا ، اور جو زمانت ان کے سپرد جاری کیے وہ خیبر اور فدک اور مدینہ طیبہ کی جائدادوں کے محاصل سے کہیں بڑھ کر تھے ۔

دوسری بات جو اس سے بھی زیادہ اہمیت رکھتی ہے ، بلکہ اس مسئلے میں فیصلہ کن ہے ، وہ یہ ہے کہ خود سیدنا علی رضی اللہ عنہ جب خلیفہ ہوئے تو انہوں نے بھی اس جائداد کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میراث قرار دے کر وارثوں میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اسے بدستور وقف فی سبیل اللہ ہی رہنے دیا ۔

سوال یہ ہے کہ اگر یہ واقعی میراث ہی تھی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے اپنے زمانۂ اقتدار میں وارثوں کو اس سے محروم رکھنا کیسے جائز ہو گیا ؟ اسے ظلم ہی کہنے کو کسی کا جی چاہتا ہو تو پھر اسے اتنا انصاف تو کرنا ہی چاہیے کہ جن جس نے اس کا ارتکاب کیا ہے ان سب کو ظالم کہے ۔ ایک ہی فعل پر کسی کے حق میں ایک فیصلہ اور کسی دوسرے کے حق میں دوسرا فیصلہ کرنا حق پرست آدمی کا کام نہیں ہے ۔

(ترجمان القرآن ۔ نومبر ۱۹۵۶ء)

واقعۂ قرطاس کی تحقیق

سوال : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت مشہور واقعۂ قرطاس کی اصل نوعیت کیا ہے ؟ حضرت

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا اس معاملہ میں کیا موقف ہے ؟

جواب :- اس واقعہ کے متعلق امام بخاری رح نے کتاب العلم، کتاب الجزیہ اور کتاب المغازی میں، امام مسلم نے کتاب الوصیۃ میں، اور امام احمد نے مسند ابن عباس میں متعدد روایات مختلف سندوں سے نقل کی ہیں جن کا سلسلہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پر تمام ہوتا ہے۔ کسی دوسرے صحابی سے اس باب میں کوئی صریح روایت منقول نہیں ہوئی ہے -

خلاصہ ان سب روایات کا یہ ہے کہ وفات سے چار روز پہلے جمعرات کے دن حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر مرض کی شدید تکلیف طاری تھی اور آخری وقت قریب معلوم ہو رہا تھا۔ اس حالت میں آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ لکھنے کا سامان لاؤ، میں تمہیں ایک ایسی تحریر لکھ دوں کہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ نہ ہو، اس وقت گھر میں بہت سے لوگ جمع تھے۔ حضرت عمر رض نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت سخت تکلیف میں ہیں، ہمارے پاس قرآن موجود ہے، اللہ کی کتاب ہمارے لیے کافی ہے۔ اس پر اختلاف ہو گیا۔ بعض لوگوں نے کہا نہیں، سامانِ کتابت لے آنا چاہیے تاکہ حضور وہ چیز لکھوا دیں جس کے بعد ہم گمراہ نہ ہو سکیں۔ اور بعض اصحاب نے حضرت عمر رض کے خیال کی تائید کی۔ کچھ اور لوگوں نے کہا کہ حضور سے پھر دریافت کر لو، آپ واقعی کچھ لکھوانا چاہتے ہیں یا یہ بات آپ نے غلبۂ مرض کی وجہ سے گھبراہٹ میں فرمائی ہے[1] اس طرح بعض

[1] اصل الفاظ ہیں ما شانہ اَھَجَرَ اِستفھموہ - (باقی صفحہ ۴۰۱ پر)

لوگ آپس میں بحث کرنے لگے اور بعض حضور سے آپ کا مدّعا پوچھنے میں لگ گئے۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا:

ذرونی فالذی انا فیہ خیر مما تدعونی

الیہ۔ قوموا عنی ولا ینبغی عندی التنازع۔۔۔۔

"مجھے میرے حال پر چھوڑ دو۔ میں جس حالت میں ہوں وہ

اس سے بہتر ہے جس کی طرف تم مجھے بُلا رہے ہو۔ میرے پاس

سے اُٹھ جاؤ۔ میرے پاس جھگڑا کرنا ٹھیک نہیں ہے"

اس کے بعد حضرت ابن عباس رضؓ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے تین باتوں کی وصیت فرمائی۔ ایک یہ کہ مشرکین کو جزیرۂ عرب سے نکال دینا۔ دوسری یہ کہ جو وفود باہر سے آئیں اُن کی اسی طرح خاطر داری کرنا جس طرح میں کرتا تھا۔ اور تیسری بات یا تو حضورؐ ہی کی زبان سے ادا نہ ہوئی، یا راوی سے فراموش ہوگئی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۰۰ سے) بعض لوگوں نے غلطی سے اَھَجَرَ سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ تمام معتبر روایات میں اَھَجَرَ آیا ہے۔ یعنی اس میں ہمزہ استفہام کا ہے۔ اور ھَجَرَ یَھْجُرُ کے معنی ہیں وہ باتیں جو مریض غلبۂ مرض کی حالت میں گھبراہٹ کی وجہ سے یا بے حواسی کے عالم میں کرتا ہے۔

نیز یہ قول کسی روایت میں بھی حضرت عمرؓ کی طرف منسوب نہیں کیا گیا ہے بلکہ قالوا کے ساتھ منقول ہوا ہے۔ یعنی جو لوگ وہاں موجود تھے ان میں سے بعض نے یہ کہا۔

روایات اس باب میں بھی واضح نہیں ہیں کہ ابن عباس رضؓ نے اس کو فراموش کیا یا بیچ کے کسی راوی نے۔

یہ ہے کل کائنات اس قصے کی۔ اگر کوئی سیدھے طریقے سے بات سمجھنا چاہے تو اصل صورت معاملہ کے سمجھنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آسکتی۔ اپنے محبوب ترین پیشوا اور رہبر کو دنیا سے رخصت ہوتے دیکھ کر سب لوگوں پر اضطراب کا عالم طاری تھا۔ مرض شدت پکڑ چلا تھا۔ سب کی آنکھوں کے سامنے حضورؐ سخت کرب کی حالت میں مبتلا تھے۔ ابن عباس رضؓ کا اپنا حال یہ تھا کہ اس واقعہ کے سالہا سال بعد ایک روز شاگردوں کے سامنے ان کی زبان پر جمعرات کا لفظ آیا اور یکایک پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے۔ شاگردوں نے پوچھا جمعرات کا کیا قصہ ہے جسے یاد کرکے آپ یوں بدحال ہوتے جا رہے ہیں۔ فرمایا وہ دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر سخت تکلیف کا تھا (اشتد بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وجعہ)۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ عین اس وقت جب کہ حضورؐ پر یہ حالت طاری تھی، آپ کے جاں نثار خادموں پر کیا گزر رہی ہوگی۔ اس حالت میں قلم دوات منگوانے کے لیے حضورؐ نے ارشاد فرمایا اور غرض یہ بیان فرمائی کہ ایسی کوئی چیز لکھوا دیں جس سے امت بعد میں گمراہ نہ ہونے پائے۔ مرض کی شدت میں ممکن ہے کہ بات صاف بھی زبان مبارک سے ادا نہ ہوتی ہو۔ اسی وجہ سے بعض حاضرین کو شبہ ہوا کہ گھبراہٹ میں آپ نے کچھ فرمایا ہے جسے پھر پوچھ کر تحقیق کرنا چاہیے۔ حضرت عمر رضؓ نے اس

موقع پر جو کچھ کہا اس کا صاف مطلب یہ تھا کہ "حضورؐ اس وقت سخت تکلیف میں مبتلا ہیں۔ اس حالت میں آپ اپنی صحت کے لیے فکر مند ہو رہے اور کچھ لکھوانے کی زحمت اٹھانا چاہتے ہیں تاکہ لوگ آپؐ کے بعد گمراہ نہ ہونے پائیں۔ لیکن اس وقت آپ کو یہ زحمت دینی مناسب نہیں ہے۔ امت کی ہدایت کے لیے قرآن موجود ہے۔ وانشاء اللہ وہی گمراہی سے بچانے کے لیے کافی ہو گا۔" ممکن ہے اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کو یہ بھی اندیشہ ہوا ہو کہ اگر عبارت لکھواتے لکھواتے حضورؐ کا وقت آن پہنچا ہوا اور بات ادھوری رہ گئی تو کہیں وہ اُلٹی فتنے ہی کی موجب نہ بن جائے۔ بہر حال یہ بالکل فطری امر تھا کہ اس موقع پر کوئی علم اور ہدایت کی حرص میں اس بات کا طالب ہوا کہ حضورؐ سے ضرور کچھ لکھوا لیا جائے۔ اور کسی نے محبت کی وجہ سے بھی اور دور اندیشی کی بنا پر بھی آپؐ کو یہ زحمت دینا مناسب نہ سمجھا۔ اور کوئی اس شک میں پڑ گیا کہ حضورؐ واقعی کچھ لکھوانا ہی چاہتے ہیں یا شدتِ مرض کی وجہ سے گھبراہٹ میں کچھ فرما رہے ہیں۔ ان تینوں قسم کے لوگوں میں سے کسی کی بات بھی ایسے موقع پر نہ تو خلافِ توقع ہی تھی اور نہ اسے نامناسب ہی کہا جا سکتا ہے۔

اب رہ گئی یہ بات کہ حضورؐ جو کچھ لکھوانا چاہتے تھے آیا اس کی نوعیت عام نصائح کی سی تھی یا کسی ایسے اہم حکم کی جسے ثبت کرا دینا اُمت کی ہدایت کے لیے ضروری تھا، تو اس کا فیصلہ بعد کے واقعات نے خود ہی کر دیا۔ حضورؐ اس واقعہ کے بعد بھی چار دن تک زندہ رہے۔ ان دنوں میں مرض کی شدت کا

حال بھی یکساں نہیں رہا۔ اور اس زمانے میں وہی سب لوگ آپؐ کے پاس بیٹھے بھی نہیں رہے جو جمعرات کے دن اس وقتِ خاص پر موجود تھے، بلکہ اس مدت میں آپؐ کو مسجدِ نبوی میں تشریف لے جانے اور جماعتِ صحابہ سے خطاب کرنے کا موقع بھی ملا تھا۔ اگر واقعی کوئی اہم حکم ایسا ہوتا جسے ضبطِ تحریر میں لانا ضروری تھا تو حضورؐ ان دنوں میں کسی وقت بھی اپنے کاتبوں میں سے، یا خود اہلِ بیت میں سے کسی کو بلا کر اُسے لکھوا سکتے تھے۔ یا زبانی ارشاد فرما سکتے تھے۔ اس سے حضرت عمرؓ کے موقف کی صحت بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ انہوں نے ٹھیک سمجھا تھا کہ شدّتِ مرض میں امّت کی فلاح کے لیے حضورؐ فکرمند ہو رہے ہیں اور کچھ نصائح لکھوانا چاہتے ہیں، کسی بنیادی مسئلے کا فیصلہ لکھوانا اس حالت میں پیشِ نظر نہیں ہے۔ اس لیے اس تکلیف اور کرب کے عالم میں حضورؐ کو یہ زحمت دینا ٹھیک نہیں، ہمیں قلم دوات لانے کے بجائے حضورؐ کو یہ اطمینان دلانا چاہیے کہ آپؐ ہمارے لیے پریشان نہ ہوں، آپؐ اپنی امّت کو وہ کتابِ ہدایت دے کر جا رہے ہیں جو انشاء اللہ اسے کبھی گمراہ نہ ہونے دے گی۔

آخر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بھی ایک روایت ملاحظہ فرما لی جائے، جسے مسندِ احمد میں نقل کیا گیا ہے۔ اس میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

امرنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اٰتیہ بطبق یکتب فیہ مالا تضل امتہ

من بعدہ، قال فخشیت ان تفوتنی نفسہ قال قلت انی احفظ واعی قال اوصی بالصلوٰۃ والزکوٰۃ وما ملکت ایمانکم۔

مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ شانے کی ایک ہڈی لے آؤں تاکہ آپ اس میں ایک ایسی چیز لکھ دیں جس سے آپ کی امت آپ کے بعد گمراہ نہ ہونے پائے۔ مجھ کو اندیشہ ہوا کہ کہیں اس کے لاتے لاتے آپ کی وفات نہ ہو جائے۔ اس لیے میں نے عرض کیا، آپ فرمائیں، میں یاد رکھوں گا۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا، میں وصیت کرتا ہوں نماز اور زکوٰۃ کی پابندی کرنے کی اور ان غلاموں کے ساتھ حسنِ سلوک کی جو تمہاری ملک میں ہوں۔

(ترجمان القرآن۔ نومبر ۱۹۵۵ء)

ابوجہل کی بیٹی کو حضرت علیؓ کا پیغامِ نکاح

سوال: اسلام میں جب چار شادیوں کی اجازت ہے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی زندگی میں جب علی کرم اللہ وجہہٗ نے دوسری شادی کرنی چاہی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے آپ کو کیوں روک دیا؟ ابوجہل کی بیٹی کے خاتوادہ اہل بیت میں آجانے سے اگر کوئی خطرہ تھا تو کیا حضرت ام حبیبہ رضہ بنت ابی سفیان کے حرم رسالت میں داخل ہونے سے وہی خطرہ نہ تھا؟

جواب: اس واقعہ کو امام زین العابدین علی بن حسین رضی اللہ عنہ اور ابوملیکہ نے حضرت مسور بن مخرمہ سے روایت کیا ہے، اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن زبیر کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔ نیز ابوحنظلہ اور سوید بن غفلہ کی مرسل روایات بھی اس کی مؤید ہیں۔ امام بخاری نے کتاب فرض الخمس، کتاب فضائل اصحاب النبیؐ اور کتاب النکاح میں، مسلم نے کتاب فضائل الصحابہ میں، ابوداؤد نے کتاب النکاح میں، ابن ماجہ نے بھی کتاب النکاح میں، ترمذی نے کتاب المناقب میں اور حاکم نے کتاب معرفۃ الصحابہ میں متعدد سندوں سے ان روایات کو نقل کیا ہے۔

تفصیل اس قصے کی یہ ہے کہ فتح مکہ کے بعد جب ابوجہل کا خاندان مسلمان ہو گیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کی بیٹی سے (جس کا نام کسی نے جویریہ، کسی نے عوراء اور کسی نے جمیلہ بیان کیا ہے) نکاح کرنا چاہا۔ لڑکی کے خاندان والوں نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی پر بیٹی نہ دیں گے جب تک آپؐ سے پوچھ نہ لیں۔ چنانچہ انہوں نے اس کا ذکر حضورؐ سے کیا۔ ایک روایت کی رو سے خود حضرت

علی رضؓ نے بھی اسے رد کنایۃً حضورؐ سے اجازت طلب کی۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے بھی ان باتوں کا چرچا سن لیا اور جا کر اپنے والد ماجد کی خدمت میں عرض کیا کہ "آپ کی قوم کے لوگ سمجھتے ہیں کہ آپ کو اپنی بیٹیوں کی پروا نہیں ہے۔ دیکھیے یہ علی اب ابوجہل کی بیٹی سے شادی کرنے والے ہیں" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبہ میں فرمایا:

ان بنی ھشام بن المغیرۃ استاذنونی ان ینکحوا ابنتھم علی بن ابی طالب فلا اٰذن ثم لا اٰذن ثم لا اٰذن الا ان یرید ابن ابی طالب ان یطلق ابنتی وینکح ابنتھم فانما ھی بضعۃ منی یریبنی ما ارابھا ویوذینی ما آذاھا۔

"بنی ہشام بن مغیرہ نے مجھ سے اس بات کی اجازت مانگی ہے کہ وہ اپنی بیٹی علی بن ابی طالب کے نکاح میں دیں۔ میں اس کی اجازت نہیں دیتا۔ نہیں دیتا، نہیں دیتا۔ اِلّا یہ کہ ابوطالب کا بیٹا میری لڑکی کو طلاق دے کر ان کی لڑکی سے نکاح کرے۔ میری لڑکی میرا ٹکڑا ہے۔ جو کچھ اسے ناگوار ہوگا وہ مجھے ناگوار ہوگا، اور جو چیز اسے تکلیف دے گی وہ مجھے تکلیف دے گی"

وانی لست احرم حلالا ولا احل حراما
ولکن واللہ لا تجتمع بنت رسول اللہ و
بنت عدو اللہ ابدًا۔

"میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا۔ مگر خدا کی
قسم اللہ کے رسول کی بیٹی اور اللہ کے دشمن کی بیٹی ایک جگہ
جمع نہیں ہو سکتی۔"

(وفی روایۃ) ان فاطمۃ منی وانا اتخوف
ان تفتن فی دینھا۔

(ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا) "فاطمہ مجھ
سے ہے اور میں ڈرتا ہوں کہ وہ کہیں اپنے دین کے معاملہ
میں فتنے میں نہ پڑ جائے۔"

اس واقعہ پر آدمی کو یہ شبہ لاحق ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے خود بھی بہت سی شادیاں کیں اور عام لوگوں کو بھی چار تک
بیویاں بیک وقت رکھنے کی اجازت دی۔ مگر خود اپنی بیٹی پر ایک سوکن
کا آنا بھی آپ نے گوارا نہ کیا۔ سوکن کے آنے سے جو اذیت آپ کی
بیٹی کو، اور بیٹی کی خاطر خود آپ کو ہو سکتی تھی، وہی اذیت دوسری
عورتوں اور ان کے ماں باپ کو بھی تو لاحق ہوتی ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ
آپ نے اپنے حق میں تو اسے برداشت نہ کیا اور دوسروں کے حق میں
اسے جائز رکھا۔

بظاہر یہ ایک سخت اعتراض ہے اور معاملے کی سادہ صورت دیکھ کر آدمی بڑی الجھن میں پڑ جاتا ہے۔ لیکن تھوڑا سا غور کیا جائے تو اس کی حقیقت سمجھ میں آ جاتی ہے۔ یہ بات ناقابلِ انکار ہے کہ ایک عورت کا شوہر اگر دوسری بیوی لے آئے تو اس عورت کو فطرۃً یہ ناگوار ہوتا ہے اور اس کے ماں باپ، بھائی بہن اور دوسرے رشتہ داروں کو بھی اس سے اذیت ہوتی ہے۔ شریعت نے ایک سے زیادہ نکاحوں کی اجازت اس مفروضے پر نہیں دی ہے کہ یہ چیز اس عورت کو اور اس کے رشتہ داروں کو ناگوار نہیں ہوتی جس پر سوکن آئے۔ بلکہ اس امرِ واقعہ کو جانتے ہوئے شریعت نے اسے اس لیے حلال کیا ہے کہ دوسری اہم تر اجتماعی اور معاشرتی مصلحتیں اس کو جائز کرنے کی متقاضی ہیں۔ شریعت یہ بھی جانتی ہے کہ سوکنیں بہرحال سہیلیاں اور شوہر شریک بہنیں بن کر نہیں رہ سکتیں۔ ان کے درمیان کچھ نہ کچھ کشمکش اور چپقلش ضرور ہوگی اور خانگی زندگی تلخیوں سے محفوظ نہ رہ سکے گی۔ لیکن یہ انفرادی قباحتیں اس عظیم تر اجتماعی قباحت سے کم تر ہیں جو یک زوجی کو بطور قانون لازم کرنے سے پورے معاشرے میں پیدا ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے شریعت نے تعدّدِ ازواج کو حلال قرار دیا ہے۔

اب دیکھیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں کیا پیچیدگی واقع ہوئی ہے۔ شرعاً آپ کی بیٹی پر بھی سوکن لانا آپ کے داماد کے لیے حلال تھا۔ اسی لیے حضرت علی رضؓ نے ایسا کرنے کا ارادہ کیا۔ اور اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہ نہیں فرمایا کہ ان کے لیے یہ فعل حرام

ہے۔ بلکہ آپ نے خود تصریح فرمائی کہ میں حلال کو حرام نہیں کرتا۔ لیکن یہاں حضورؐ کی ایک ہی شخصیت میں دو مختلف حیثیتیں جمع تھیں۔ ایک حیثیت میں آپ انسان تھے اور فطرۃً یہ ممکن نہ تھا کہ آپ کی صاحبزادی کے گھر میں سوکن آنے سے جو تلخی پیدا ہو اس کا تھوڑا یا بہت اثر آپ کی طبیعت پر نہ پڑے۔ دوسری حیثیت میں آپ اللہ کے رسول تھے۔ اور رسولؐ کی حیثیت سے آپ کا مقام یہ تھا کہ آپ کے ساتھ اگر کسی شخص کے تعلقات خراب ہو جائیں اور کوئی شخص آپ کے لیے موجب اذیت ہو جاتے تو اس کے دین و ایمان کی بھی خیر نہ تھی۔ اسی وجہ سے حضورؐ نے حضرت علی رضؓ کو بھی اور بنی ہشام بن مغیرہ کو بھی اس کام سے روک دیا۔ کیونکہ اگرچہ شرعاً یہ حلال تھا مگر اس کے کرنے سے یہ اندیشہ تھا کہ یہ چیز حضرت علی رضؓ اور ان کی دوسری بیوی اور اس کے خاندان والوں کے ایمان اور ان کی عاقبت کو خطرے میں ڈال دے گی۔

ایک اور بات جس کا حضورؐ نے اپنے خطبے میں ذکر فرمایا، وہ یہ تھی کہ بنی ہشام بن مغیرہ اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدترین دشمن رہ چکے تھے اور فتح مکہ کے بعد تازہ تازہ مسلمان ہوئے تھے۔ خود اس لڑکی کے باپ ابوجہل کے متعلق تو سب کو معلوم ہے کہ حضورؐ کی دشمنی میں وہ تمام کفار سے بازی لے گیا تھا۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ جنگ بدر میں وہ مسلمانوں کے ہاتھوں مارا گیا اور اس کا خاندان برسوں اس کے جذبۂ انتقام میں تڑپتا رہا۔ اب اگرچہ یہ لوگ اسلام قبول کر چکے تھے۔ لیکن یہ تحقیق ہونا ابھی باقی

تھا کہ یہ قبولِ اسلام واقعی پورے اخلاص اور قلوب کی مکمل تبدیلی کا ثمرہ ہے یا محض شکست کا نتیجہ۔ اس حالت میں اس خاندان کی لڑکی، اور وہ بھی خاص ابوجہل کی بیٹی کا اس گھر میں سوکن بن کر پہنچ جانا، جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی ملکۂ بیت تھیں، بڑے فتنوں کا سبب بن سکتا تھا۔ ان لوگوں کی تالیفِ قلب تو کی جا سکتی تھی اور کی بھی گئی، لیکن اسلام کے ساتھ ان کے تعلق کا حال جب تک ٹھیک ٹھیک معلوم نہ ہو جاتا انہیں عین خاندانِ رسالت میں گھسا لانا اور خود رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی کے بالمقابل لا کھڑا کرنا سخت نامناسب اور پُرخطر تھا۔ اس وجہ سے بھی حضور نے اس رشتے کو ناپسند فرمایا اور علی الاعلان کہا کہ خدا کے رسول کی بیٹی اور خدا کے دشمن کی بیٹی ایک گھر میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ نیز اس بات کی طرف بھی آپ نے اشارہ فرما دیا کہ اس سے فاطمہؓ کے فتنے میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک شخص کو اپنے بیاہ شادی کے معاملے میں (اگرچہ وہ بجائے خود حلال ہی سہی) ایسی آزادی نہیں دی جا سکتی جس سے ایک پوری ملت کے لیے فتنہ و شر کا خطرہ پیدا ہو جاتے۔

بے شک یہاں یہ اعتراض اُٹھ سکتا ہے کہ ابوجہل کے خاندان سے ابوسفیان کا خاندان اسلام کی عداوت میں کچھ کم نہ تھا، پھر اگر ابوجہل کے خاندان کی لڑکی کا خانوادۂ رسالت میں آنا موجبِ فتنہ ہو سکتا تھا تو ابوسفیان کی صاحبزادی (حضرت ام حبیبہؓ) کا خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات میں شامل ہو جانا کیوں خطرے سے خالی تھا؟ لیکن دونوں کے حالات کا فرق نگاہ میں

ہو تو یہ اعتراض آپ سے آپ ختم ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابوجہل کی لڑکی اور ام المومنین حضرت ام حبیبہ رضؓ کا سرے سے کوئی مقابلہ ہی نہیں ہے۔ ابوجہل کی لڑکی اور اس کے چچا اور بھائی سب کے سب فتح مکہ کے بعد ایمان لاتے تھے۔ ان کے بارے میں یہ امتحان ہونا ابھی باقی تھا کہ ان کا ایمان کس حد تک اخلاص پر مبنی ہے اور کہاں تک اس میں شکست خوردگی کا اثر ہے۔ بخلاف اس کے حضرت ام حبیبہ رضؓ اس بڑے سے بڑے امتحان سے گزر کر، جو اکابر صحابہ میں سے بھی کم ہی کسی کو پیش آیا تھا، اپنے کمال اخلاص اور اپنی صداقت ایمان کا پورا ثبوت دے چکی تھیں۔ انہوں نے دین کی خاطر وہ قربانیاں کی تھیں جن کی نظیر مشکل ہی سے کہیں اور نظر آ سکتی ہے۔ ذرا غور کیجیے۔ ابوسفیان کی بیٹی، ہند بنت عتبہ (مشہور ہندہ جگر خوار) کی لخت جگر، ابولہب کی پھوپھی وہ عورت تھی جسے قرآن میں حمالۃ الحطب کا خطاب دیا گیا ہے، جس کا نانا عتبہ بن ربیعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بدترین دشمن تھا۔ اس خاندان سے اور اس ماحول سے نکل کر وہ حضرت عمر رضؓ اور حضرت حمزہ رضؓ سے بھی پہلے ایمان لاتی ہیں، اپنے شوہر کو مسلمان کرتی ہیں، خاندان والوں کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر مہاجرین حبشہ کے ساتھ ہجرت کر جاتی ہیں۔ حبش جا کر شوہر عیسائی ہو جاتا ہے اور وہ دین کی خاطر اس کو بھی چھوڑ دیتی ہیں۔ غریب الوطنی کی حالت میں تن تنہا ایک چھوٹی سی بچی کے ساتھ رہ جاتی ہیں اور ان کے عزم ایمانی میں ذرہ برابر تزلزل نہیں آتا۔ کئی برس اس حالت میں جب گزر جاتے ہیں اور ایک

سب سے مہاراخاتون دیار غیر میں ہر طرح کے مصائب جھیل کر یہ ثابت کر دیتی ہے کہ دین کو جس پائے کا خلوص، جس مرتبے کی غیرت اور جس درجے کا کردار مطلوب ہے وہ سب یہاں موجود ہے۔ تب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نگاہِ انتخاب ان پر پڑتی ہے اور آپ حبش ہی میں ان کو نکاح کا پیغام بھیجتے ہیں۔ غزوۂ خیبر کے بعد وہ حبش سے واپس آکر حرمِ نبوی میں داخل ہوتی ہیں۔ اس کے تھوڑی ہی مدت بعد قریش صلح حدیبیہ کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں اور ان کو اندیشہ ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اب مکے پر چڑھائی کر دیں گے۔ اس موقع پر ابوسفیان صلح کی بات چیت کے لیے مدینے آتا ہے اور اس امید پر بیٹی کے ہاں پہنچتا ہے کہ اس کے ذریعہ صلح کی شرائط طے کرنے میں سہولت ہوگی۔ برسوں کی جدائی کے بعد پہلی مرتبہ باپ سے بیٹی کو ملنے کا موقع ملتا ہے۔ مگر جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرش پر بیٹھنے کا ارادہ کرتا ہے تو بیٹی فوراً یہ کہہ کر فرش اٹھا لیتی ہے کہ رسول کے فرش پر ایک دشمنِ اسلام نہیں بیٹھ سکتا۔ ایسی خاتون کا خانوادۂ رسالت میں داخل ہونا تو ہیرے کا بازار میں ٹھیک اپنی جگہ پا لینا تھا۔ اس سے کسی فتنے کے رونما ہونے کا کوئی بعید ترین امکان کیا، وہم بھی نہ ہو سکتا تھا۔ البتہ اس لڑکی کا اس خاندان میں آنا ضرور فتنے کے امکانات اپنے اندر رکھتا تھا جسے اور جس کے خاندان کو صرف فتح نے اسلام میں داخل کیا تھا اور اسلام میں آئے ہوئے جس کو ابھی صرف چند مہینے ہی ہوتے تھے۔ اسی کے بارے

میں یہ سوال پیدا ہو سکتا تھا کہ اسلام اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عداوت کے اثرات سے اس کا اور اس کے خاندان والوں کا دل پوری طرح پاک ہوا ہے یا نہیں۔

(ترجمان القرآن۔ نومبر ۱۹۵۳ء)

کیا صحابہؓ آنحضورؐ کی تجہیز و تکفین چھوڑ کر مسئلہ خلافت میں لگے رہے؟

سوال: صحابہ کرام اور خاص طور پر حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن دفن میں شریک نہ ہوئے اور خلافت و بیعت کے مسئلے میں الجھے رہے۔ حضورؐ کے غسل اور کفن دفن میں شریک ہونا کتنی بڑی سعادت تھی اور خود محبت رسولؐ کا کیا تقاضا تھا؟

جواب: یہ قصہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ بے گور و کفن پڑا تھا اور صحابہ کرامؓ حضورؐ کی تجہیز و تکفین کی فکر چھوڑ کر خلافت کی فکر میں پڑ گئے، درحقیقت بالکل ہی بے سروپا داستان ہے۔ اصل

واقعات یہ ہیں کہ حضورؐ کی وفات پیر کے روز سہ پہر کے قریب ہوئی۔ بخاری و مسلم میں حضورؐ کے خادم خاص انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے "آخر یوم" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جس سے یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ سانحۂ عظیم عصر و مغرب کے درمیان پیش آیا تھا۔ فطری بات ہے کہ اس سے پوری جماعتِ اہلِ ایمان کے ہوش پراگندہ ہو جانے چاہییں تھے۔ چنانچہ یہی ہوا۔ حضرت عمرؓ کو تو یہی یقین نہ آتا تھا کہ سرورِ عالم واقعی وفات پا گئے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے آکر جب تقریر کی تو لوگوں کو پوری طرح یقین ہوا کہ وہ ناگزیر بات جو پیش آنی تھی پیش آ چکی ہے۔ اتنے میں رات آ گئی۔ یہ ممکن اور مناسب نہ تھا کہ راتوں رات تجہیز و تکفین کر کے حضورؐ کو دفن کر دیا جاتا۔ کیونکہ جنازے میں شرکت کی سعادت سے محروم رہ جانا اُن ہزاروں مسلمانوں کو ناگوار ہوتا جو مدینہ طیبہ اور اس کی نواحی بستیوں میں رہتے تھے اور شاید ان کو شکایت ہوتی کہ آپ لوگوں نے ہمیں آخری دیدار اور نمازِ جنازہ کا موقع بھی نہ دیا۔ اس لیے رات بہر حال گزارنی تھی۔ اس رات صحابہ کے مختلف گروہ اپنی اپنی جگہ جمع ہو کر سوچ رہے تھے کہ اب کیا ہو گا۔ ازواجِ مطہرات حضرت عائشہؓ کے ہاں گریہ و زاری میں مشغول تھیں جہاں حضورؐ نے وفات پائی تھی۔ حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ اور دوسرے قرابت دارانِ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام سیدہ فاطمۃ الزہراؓ کے گھر میں جمع تھے۔ مہاجرین کی ایک اچھی خاصی تعداد حضرت ابوبکرؓ کے پاس غمگین و متفکر بیٹھی تھی۔ انصار کے مختلف گروہ

اپنے اپنے قبیلوں کی چوپالوں (سقیفہ کے اصل معنی چوپال ہی کے ہیں) میں اکٹھے ہو رہے تھے۔ اتنے میں کسی نے آکر خبر دی کہ بنی ساعدہ کی چوپال میں انصار کا ایک بڑا گروہ جمع ہے اور وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کا مسئلہ چھڑ گیا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور ابوعبیدہؓ بن الجراح، جو حضورؐ کے بعد مسلمانوں کی جماعت میں "بڑے" (Senior) سمجھے اور مانے جاتے تھے، یہ خبر سن کر فکر مند ہوئے کہ ابھی سرورِ امت کی آنکھ بند ہوئی ہے ساری امت اس وقت بے سر ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی بڑا فتنہ کھڑا ہو جائے اور جماعت کا نظم از سرِ نو قائم ہونے سے پہلے ہی بدنظمی اپنے قدم جما لے۔ اس لیے یہ تینوں حضرات فوراً بر سرِ موقع پہنچ گئے اور راتوں رات انہوں نے حضورؐ کی جانشینی کے مسئلے کو، جو ایک فتنہ خیز صورت میں طے ہو جانا چاہتا تھا، اس صحیح شکل میں سلجھا لیا، جس کے صحیح ہونے پر تاریخ بھی مہرِ تصدیق ثبت کر چکی ہے۔ یہ سارا واقعہ اسی رات کا ہے جس کی شام کو حضورؐ کی وفات ہوئی تھی۔ رات کو بہرحال حضورؐ کی تجہیز و تکفین نہیں کرنی تھی جس کی مصلحت اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ اسی رات میں خلافت کا مسئلہ طے کیا گیا۔ صبح سویرے مسجدِ نبوی میں حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کا اعلان ہوا۔ مہاجرین و انصار سب نے اسے قبول کر کے جماعت کا نظام بحال کر دیا اور اس کے بعد بلا تاخیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تکفین کا کام شروع ہو گیا۔

یہ کہنا بالکل ہی خلافِ واقعہ ہے کہ صحابہ کرام اپنی خلافت کی فکر میں

لگے رہے اور حضورؐ کی تجہیز و تکفین میں آپ کے اہل بیت نے کی۔ یہ تجہیز و تکفین
کسی نے بھی پیر اور منگل کی درمیانی شب میں شروع کی تھی۔ اس کا آغاز منگل کی
صبح کو اس وقت ہوا ہے جب کہ حضرت ابوبکرؓ کی بیعت ہو چکی تھی۔ اور یہ
کام حضرت عائشہؓ کے حجرے میں ہوا ہے جس کا ایک دروازہ اسی مسجد
نبوی میں کھلتا تھا جہاں مدینہ طیبہ کے سارے صحابہ جمع تھے، جہاں گرد و
نواح کے لوگ وفات کی خبر سن کر چلے آ رہے تھے، اور جہاں حضرت
ابوبکرؓ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی گئی تھی۔ جن لوگوں کو کبھی مسجد
نبوی کی زیارت کا شرف حاصل ہوا ہے اور جنہوں نے اپنی آنکھوں سے
دیکھا ہے کہ حجرۂ عائشہؓ (جس میں سرکارؐ مدفون ہیں) اور مسجد نبوی کا مکانی
تعلق کیا ہے وہ یہ بات سن کر ہنس دیں گے کہ صحابہ مسجد نبوی میں اپنی خلافت
کی فکر میں لگے ہوئے تھے اور بے چارے اہل بیت حجرۂ عائشہؓ میں حضورؐ
کی تجہیز و تکفین کر رہے تھے۔ غلط بات تصنیف کرنی بھی ہو تو اس کے لیے
کم از کم کچھ سلیقہ تو چاہیے۔

یہ بات کہ حضورؐ کو غسل و کفن صرف آپؐ کے اہل بیت نے دیا، یہ بھی واقعہ
کے خلاف ہے۔ اس خدمت کو انجام دینے والے حضرت علیؓ، حضرت عباسؓ،
فضلؓ بن عباس، قثمؓ بن عباسؓ، اسامہ بن زید اور شقرانؓ (حضورؐ کے آزاد
کردہ غلام) تھے، اور انہوں نے اس خیال سے حجرے کا دروازہ بند رکھا
تھا کہ لوگوں کا ہجوم باہر زیارت کے لیے بے چین کھڑا تھا۔ اگر دروازہ کھلا
رہنے دیا جاتا تو اندیشہ تھا کہ زیادہ لوگ اندر آ جائیں گے اور کام کرنا مشکل

ہو جائے گا۔ پھر بھی انصار نے جب شور مچایا کہ ہمیں بھی تو اس سعادت میں حصہ ملنا چاہیے تو اُن میں سے ایک صاحب (اوس بن خولی) کو اندر بُلا لیا گیا۔ کفن پہنانے کے بعد سوال پیدا ہوا کہ حضورؐ کے لیے قبر کہاں تیار کی جائے۔ حضرت ابوبکرؓ نے حدیث پیش کی کہ مَا قُبِضَ نَبِیٌّ اِلَّا دُفِنَ حَیْثُ یُقْبَضُ (نبی کا انتقال جہاں ہوتا ہے وہیں اس کو دفن کیا جاتا ہے) اور اسی پر فیصلہ ہوا کہ حجرۂ عائشہؓ ہی میں آپؐ کے لیے قبر تیار کی جائے۔ حضرت ابو طلحہؓ زید بن سہل انصاری نے قبر کھودی۔ پھر لوگوں نے گروہ در گروہ اندر جا کر نماز جنازہ پڑھنی شروع کی اور رات تک مسلسل یہ سلسلہ چلتا رہا حتیٰ کہ منگل اور بدھ کی درمیانی رات کو نصف شب کے قریب دفن کی نوبت آئی۔ معلوم نہیں کہ اس پوری مدت میں آخر وہ کون سا وقت تھا جب صرف حضورؐ کے اہل بیت بے یار و مددگار آپؐ کے جسدِ اطہر کو لیے بیٹھے رہے اور صحابہ کرام اپنی خلافت کی فکر میں مشغول رہے؟

(ترجمان القرآن۔ نومبر ۱۹۵۸ء)

اہلِ سنت اور اہلِ تشیّع کے بعض اختلافی مسائل

سوال: مندرجہ ذیل سوالات کا جواب دے کر مشکور فرمادیں۔ یہ دراصل میرے ایک شیعہ دوست کے اعتراضات

ہیں :

۱۔ آیتِ وضو (پارہ ۶ - رکوع ۶) میں فَاغْسِلُوْا

اور وَامْسَحُوْا دو فعل استعمال ہوئے ہیں۔ پہلے سے

چہرے اور کہنیوں تک دھونے کا حکم ہے۔ اور دوسرے

سے پیروں اور سر کے مسح کرنے کا حکم ہے۔ سمجھانا یہ مقصود

ہے کہ اہلِ سُنّت پیر دھوتے ہیں۔ پیروں کا مسح کیوں نہیں

کرتے ؟ یہ بات کہاں سے ظاہر ہوتی ہے کہ پیر وضو کے

آخر میں دھوئے جائیں۔ جواب مفصّل اور واضح ہونا چاہیے۔

۲۔ آیۂ تطہیر میں حضرت علی رض شامل ہیں یا نہیں ؟ اگر

ہے تو فدک کی جائداد مانگتے وقت وہ حق پر تھے یا نہیں ؟

میں یہ سمجھتا ہوں کہ آیۂ تطہیر میں شامل ہونے کی وجہ سے

حضرت علی رض کی طرف سے کسی وقت بھی ایسی بات یعنی

مطالبۂ فدک کا گمان نہیں ہو سکتا۔ وضاحتاً دو صورتیں پیدا

ہیں۔ ایک فدک کا مانگنا دوسرے فدک کا نہ دیا جانا۔

ایسی صورت میں صرف ایک ہی چیز درست ہو سکتی ہے۔

یا تو مانگنا یا نہ دیا جانا۔ اس میں کون سی چیز صحیح ہے۔

ترجمان القرآن بابت ماہ نومبر ۱۹۵۶ء میں حضرت علی رض کی

طرف آپ نے یہ کئی جگہ اشارہ کیا ہے کہ حضرت علی رض کو

علم تھا کہ رسول ؐ کی میراث نہیں ہوتی پھر بھی انہوں نے

حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس کا مطالبہ کیا؟ یہ کہاں تک درست ہو سکتا ہے؟

۳۔ جب معاملۂ خلافت پہلی مرتبہ حضرت ابو بکرؓ کے حق میں مسجدِ نبوی میں طے ہوا تو کیا اس وقت حضرت علیؓ موجود تھے؟ اگر نہیں تو ان کو بلایا گیا یا نہیں؟ کیا کبھی حضرت علیؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی بیعت کی؟ اور کس وقت؟ یہ بھی لکھیے کہ حضرت علیؓ کو کیوں نہ بلایا گیا؟

جواب:۔ آیتِ وضو (سورۂ مائدہ، رکوع دوم) کے متعلق شیعوں اور سنیوں کے درمیان یہ اختلاف بہت پرانا ہے کہ آیا اس میں پاؤں دھونے کا حکم دیا گیا ہے یا ان پر صرف مسح کرنے کا۔ آپ کے دوست کو یہ غلط فہمی ہے کہ قرآن میں صاف پیروں کے مسح کرنے کا حکم ہے اور اہلِ سنت نے بعض حدیث کی بنیاد پر دھونے کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اگر صاف حکم یہی موجود ہوتا تو پھر کس کی مجال تھی کہ اس کے خلاف عمل کرتا۔ اصل مختلف فیہ سوال تو یہی ہے کہ قرآن فی الواقع ان دونوں فعلوں میں سے کس کا حکم دیتا ہے اور اس کا حقیقی منشا کیا ہے۔

آیت کے الفاظ یہ ہیں:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ

إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔

اے لوگو! جو ایمان لائے ہو جب تم اٹھو نماز کے لیے تو دھوؤ اپنے منہ اور اپنے ہاتھ کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں پہ اور اپنے پاؤں ٹخنوں تک۔

اس میں لفظ وَ اَرْجُلَكُمْ کی دو قرأتیں متواتر ہیں۔ نافع، ابن عامر، حفص، کسائی اور یعقوب کی قرأت وَ اَرْجُلَكُمْ (بفتح لام) ہے، اور ابن کثیر، حمزہ، ابو عمرو اور عاصم کی قرأت وَ اَرْجُلِكُمْ (بکسر لام) ہے۔ ان میں سے کسی قرأت کی حیثیت بھی یہ نہیں ہے کہ بعد میں کسی وقت بیٹھ کر نحویوں نے اپنے اپنے فہم اور منشا کے مطابق الفاظ قرآنی پر خود اعراب لگا لیے ہوں، بلکہ یہ دونوں قرأتیں متواتر طریقے سے منقول ہوتی ہیں۔ اب اگر پہلی قرأت اختیار کی جائے تو وَ اَرْجُلَكُمْ کا تعلق فَاغْسِلُوْا کے حکم سے جڑتا ہے اور معنی یہ ہو جاتے ہیں: "اور دھوؤ اپنے پاؤں ٹخنوں تک" اور اگر دوسری قرأت قبول کی جائے تو اس کا تعلق وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ سے قائم ہوتا ہے اور معنی یہ نکلتے ہیں: "اور مسح کرو اپنے پاؤں پہ ٹخنوں تک"۔

یہ صریح اختلاف ہے جو ان دو مشہور و معروف اور متواتر قرأتوں کی وجہ سے آیت کے معنی میں واقع ہو جاتا ہے۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ دونوں قرأتوں کو کسی ایک ہی مفہوم (غسل یا مسح) پہ محمول کیا جائے۔ لیکن اس کی جتنی کوششیں بھی کی گئی ہیں وہ

ہمیں کسی قطعی نتیجے پر نہیں پہنچاتیں - کیونکہ جتنے وزنی دلائل کے ساتھ ان کو غسل پر محمول کیا جاسکتا ہے قریب قریب اتنے ہی وزنی دلائل مسح پر محمول کرنے کے حق میں بھی ہیں - دوسری صورت یہ ہے کہ محض قواعد زبان کی بنا پر ان میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دی جائے - لیکن یہ صورت بھی مفید مطلب نہیں، کیونکہ دلائل ترجیح دونوں پہلوؤں میں قریب قریب برابر ہیں۔ اب آخر اس کے سوا کیا چارہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے عمل کو دیکھا جائے۔

ظاہر ہے کہ وضو کا حکم ہمیں خلا میں تو نہیں دیا گیا تھا اور نہ وہ محض قرآن کے مصحف پر لکھا ہوا ہمیں مل گیا ہے - یہ تو ایک ایسے فعل کا حکم ہے جو پنج وقتہ نمازوں کے موقع پر عمل کرنے کے لیے دیا گیا تھا، حضورؐ خود اس پر ہر روز کئی کئی بار عمل فرماتے تھے اور آپ کے متبعین، مرد، عورتیں، بچے، بوڑھے سب روزانہ اس حکم کی تعمیل اُسی طریقے پر کرتے تھے جو انہوں نے آنحضورؐ کے قول اور عمل سے سیکھا تھا۔ آخر ہم کیوں نہ یہ دیکھیں کہ قرآن کے اس حکم پر ہزارہا صحابہؓ نے حضورؐ کو، اور بعد کے بے شمار مسلمانوں نے صحابہؓ کو کس طرح عمل کرتے دیکھا ہے؟ قرآن کے الفاظ سے جو بات واضح نہ ہوتی ہو اسے سمجھنے کے لیے اس ذریعہ سے زیادہ معتبر ذریعہ اور کون سا ہو سکتا ہے۔

اس ذریعۂ علم کی طرف جب ہم رجوع کرتے ہیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ صحابہ کی اتنی کثیر تعداد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پاؤں دھونے

کے قول اور عمل کو نقل کرتی ہے ۔ اور تابعین کی اس سے بھی زیادہ تعداد صحابہ
سے اس کو روایت کرتی ہے کہ اس خبر کی صحت میں شک کرنے کی کوئی
گنجائش نہیں رہتی ۔ یہ درست ہے کہ کچھ تھوڑی سی روایات مسح کے حق
میں بھی ہیں ۔ لیکن ان میں سے کسی میں بھی یہ نہیں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا عمل مسح کا تھا ، بلکہ دو تین صحابیوں کی اپنی رائے
یہ تھی کہ قرآن صرف مسح کا حکم دیتا ہے ۔ نیز ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے
کہ بعض صحابہ اگر وضو سے ہوتے اور پھر نماز کے وقت تجدید وضو کرنا چاہتے
تو صرف مسح پر اکتفا کرتے تھے ۔ دوسری طرف متعدد مستند روایات خود
اہل تشیع کے ہاں ایسی ملتی ہیں جن سے پاؤں دھونے کا حکم اور عمل ثابت
ہوتا ہے ۔ مثلاً محمد بن نعمان کی روایت ابو عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے جس
کو کلینی اور ابو جعفر طوسی نے بھی صحیح سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے ۔ اس
میں وہ فرماتے ہیں کہ " اگر تم سر کا مسح بھول جاؤ اور پاؤں دھو بیٹھو تو پھر سر
کا مسح کرو اور دوبارہ پاؤں دھولو " اسی طرح محمد بن حسن الصفار حضرت
زید بن علی سے ، وہ اپنے والد امام زین العابدین سے ، وہ اپنے والد
امام حسین سے اور وہ اپنے والد سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ان کا یہ
ارشاد نقل کرتے ہیں کہ " میں وضو کرنے بیٹھا ، سامنے سے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم تشریف لائے ۔ میں جب پاؤں دھونے لگا تو آپ نے فرمایا :
اے علی ! انگلیوں کے درمیان خلال کرو " الشریف الرضی نے نہج البلاغہ میں
حضرت علی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی جو کیفیت نقل کی

ہے اس میں بھی وہ پاؤں دھونے ہی کا ذکر فرماتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ روایات کا وزن تمام تر غسلِ قدمین کے حق میں ہے اور محض مسح کی تائید بہت ہی کم اور سنداً و معنیً کمزور روایتیں کرتی ہیں۔

اب عقل کے لحاظ سے دیکھیے تو پاؤں دھونے ہی کا عمل زیادہ معقول اور قرآن کے منشا سے قریب تر محسوس ہوتا ہے۔ وضو میں جتنے اعضاء کی صفائی کا حکم دیا گیا ہے ان میں سب سے زیادہ گندگی اور میل کچیل لگنے کا امکان اگر کسی عضو کو ہے تو وہ پاؤں ہی ہیں۔ اور سب سے کم جس حصۂ جسم کے آلودہ ہونے کے مواقع پیدا ہوتے ہیں وہ سر ہے۔ یہ عجیب بات ہوگی کہ دوسرے سب اعضاء کو تو دھونے کا حکم ہو اور پاؤں مسح کے حکم میں سر کے ساتھ شامل کیے جائیں۔ پھر پاؤں پر مسح اگر وضو کے آخر میں کیا جائے تو لامحالہ بھیگے ہاتھ ہی پھیرنے ہوں گے۔ اس صورت میں پاؤں پر جو گرد و غبار یا میل کچیل موجود ہوگا وہ بھیگے ہاتھ پھیرنے سے اور بھی زیادہ گندہ ہو جائے گا۔ علاوہ بریں اگر آدمی پاؤں پر صرف مسح کرے تو آیت کے دو محتمل معنوں میں سے ایک (یعنی غسلِ قدمین) لازماً چھوٹ جاتا ہے اور صرف ایک ہی مفہوم کی تعمیل ہوتی ہے۔ لیکن اگر آدمی پاؤں دھوتے بھی اور اچھی طرح ہاتھوں سے مل کر ان کو صاف بھی کر دے تو آیت کے دونوں مفہوموں پر بدرجۂ اتم عمل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں غسل اور مسح دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔

البتہ مسح کے حکم پر عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت

میں کیا ہے جب کہ آپ مرتے سے چپٹے ہوتے تھے۔ یہ آیت کے دوسرے مفہوم سے بھی مطابقت رکھتا ہے، بکثرت روایات صحیحہ سے بھی ثابت ہے، اور امر معقول بھی۔ مگر تعجب ہے کہ شیعہ حضرات اسے نہیں مانتے، حالانکہ یہ ان کے اپنے مسلک سے بھی قریب تر ہے۔

۲۔ آیہ تطہیر میں بلاشبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ شامل ہیں، اور خدانخواستہ کوئی مومن بھی ان کے رجس (اخلاقی و اعتقادی گندگی) میں مبتلا ہونے کا قائل نہیں، بلکہ اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی میراث کے اس مقدمے میں آخر رجس اور طہارت کی بحث پیدا ہونے کا کیا محل ہے۔ نیک نیتی کے ساتھ بھی تو ایک حکم کا منشا سمجھنے اور ایک معاملہ خاص پر اس کو منطبق کرنے میں اُن کے اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف ہو سکتا تھا۔ اس سے لازماً یہی معنی کیوں نکالے جائیں کہ انہوں نے دانستہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی خلاف ورزی کرتے ہوئے میراثِ رسول کا مطالبہ کیا؟

بہرحال اس معاملے میں دو واقعے ناقابلِ انکار ہیں۔ ایک یہ کہ اہلِ بیت کی طرف سے میراث کا مطالبہ ہوا، اور اس مطالبے میں سیدہ فاطمہ، حضرت علی اور حضرت عباس رضی اللہ عنہم تینوں شامل ہیں۔ دوسرے یہ کہ جب پانچ سال تک حضرت علی رضی اللہ عنہ خود خلیفہ تھے اور جائداد (جہاں حضورؐ کی تمام متروکہ جائداد واقع تھی) پوری طرح ان کے تحت اختیار

تھا، اس وقت انہوں نے بھی حضور ؐ کی میراث تقسیم نہیں کی۔ اب ان دونوں واقعات کی جو توجیہ آپ کے دوست کرنا چاہیں کر لیں۔ ہم اس کی جو توجیہ کرتے ہیں اس میں رنجش کے کسی شائبے کی گنجائش نہیں پائی جاتی۔ ہمارے نزدیک ابتداءً یہ مطالبہ کسی غلط فہمی کی وجہ سے اُٹھا تھا، اور غلط فہمی قطعاً کوئی اخلاقی یا اعتقادی گندگی نہیں ہے۔ بعد میں جب حضرت ابوبکر رضؓ اور حضرت عمر رضؓ نے پوری طرح اس معاملے کی حقیقت واضح کر دی تو حضرات اہلِ بیت رضی اللہ عنہم بھی مطمئن ہو گئے، ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ حضرت علی رضؓ اپنے زمانۂ خلافت میں شیخین کے فیصلے کو ناجائز سمجھتے اور پھر بھی اس کو بدل کر حق داروں تک ان کا حق پہنچانے سے احتراز کرتے۔ ہم حضرت علی رضؓ کو اس سے بالاتر مانتے ہیں کہ وہ ایک چیز کو باطل سمجھتے ہوں اور پھر قصداً اس پر قائم رہیں، اور ایک چیز کو صرف اپنا بلکہ دوسرے حق داروں کا بھی حق جانتے ہوں، اور پھر بھی اسے ادا نہ کریں۔ یہ بلاشبہ رنجش ہے جس کے ادنیٰ غبار سے بھی ہم اہلِ بیت اطہار کے دامن کو آلودہ نہیں مان سکتے۔

۳۔ آپ کے دوست کا تیسرا سوال واقعات سے بے خبری پر مبنی ہے۔ معاملۂ خلافت مسجد نبوی میں نہیں بلکہ سقیفۂ بنی ساعدہ میں اس رات طے ہوا تھا جس کی شام کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا۔ اس وقت مہاجرین و انصار میں سے کوئی بھی وہاں بُلایا ہوا نہیں گیا تھا۔ دراصل انصار کا ایک بڑا گروہ اس جگہ جمع ہو گیا تھا اور خلافت کے مسئلے

کو طے کرنا چاہتا تھا۔ جونہی کہ ان کے اس اجتماع اور ارادے کی اطلاع حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ کو ہوئی وہ فوراً وہاں پہنچ گئے اور ایک فتنۂ عظیم کا دروازہ بند کرنے کے لیے انہوں نے اسی وقت انصار کی اس جماعت کو سمجھا بجھا کر اس مسئلے کا ایک ایسا فیصلہ تسلیم کرا لیا جس میں امت کی خیر تھی۔ وہ وقت آدمی بھیج بھیج کر لوگوں کو گھروں سے بلانے کا نہ تھا۔ اگر یہ تینوں حضرات ذرا سی تاخیر بھی کر گئے ہوتے تو وہاں مسلمانوں کے درمیان ایک بڑی خانہ جنگی کی بنا پڑ گئی ہوتی، جو بعد کے فتنۂ ارتداد میں اسلام اور مسلمانوں کے لیے مہلک ثابت ہوتی۔ اس حالت میں کوئی صاحبِ عقل آدمی یہ تجویز لے کر نہیں اٹھ سکتا تھا کہ صاحبو، دو چار روز اس معاملے کو ملتوی رکھو، کل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تکفین سے فارغ ہو کر ایک کانفرنس کا اعلان کریں گے اور پھر اس میں یہ مسئلہ طے کر لیا جائے گا کہ حضورؐ کا جانشین کون ہو۔ اس طرح کی تجویز پیش کرنے کے معنی یہ ہوتے کہ ایک طرف تو سرکارِ رسالت مآبؐ کی وفات پا جانے کی خبر عرب کے مختلف حصوں میں اس تصریح کے ساتھ پھیلتی کہ کوئی شخص آپؐ کی جگہ امت کا کام سنبھالنے کے لیے مقرر نہیں ہوا ہے۔ اور یہ چیز ان عناصر کی ہمتیں کئی گنی زیادہ بڑھا دیتی جو اسلام کے خلاف بغاوت برپا کر دینے کے لیے موقع کے منتظر بیٹھے تھے۔ اور دوسری طرف مجوزہ کانفرنس کے انعقاد سے پہلے انصار کے درمیان یہ رائے پختہ ہو چکی ہوتی کہ خلیفہ یا تو کوئی انصاری ہونا چاہیے، یا پھر ایک امیر انصار میں سے اور ایک مہاجرین

میں سے ہونا چاہیے ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بصیرت اس غلطی کے نتائج کو اچھی طرح سمجھ رہی تھی ۔ اس لیے انہوں نے وہیں اُسی وقت مسئلے کا تصفیہ کرا لینا ضروری سمجھا تاکہ کسی فتنے کو پرورش پانے کا موقع نہ ملے ۔ اور بلا تاخیر اس شخص کی خلافت پر بیعت کرا لی جسے تمام عرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ راست کی حیثیت سے جانتا تھا ۔ جس کے متعلق دوست اور دشمن سب ہی یہ رائے رکھتے تھے کہ مسلمانوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اگر دوسرے درجے کی کوئی شخصیت ہے تو اسی کی ہے ۔

دوسرے روز جب کو مسجد نبوی میں جو اجتماع ہوا وہ بیعت عام کے لیے تھا نہ کہ مسئلہ خلافت کا تصفیہ کرنے کے لیے جیسا کہ آپ کے دوست سمجھ رہے ہیں ۔ اُس وقت خلافت کے اُس مسئلے کو جو رات بڑی مشکل سے طے ہوا تھا ، از سر نو بحث کے لیے کھولنے کے کوئی معنی ہی نہ تھے ۔ یہ اگر بحث کے لیے کھل سکتا تھا تو اسی طرح کہ عام مسلمان رات کی قرارداد کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے ۔ لیکن جب انہیں اس فیصلے سے مطلع کیا گیا تو سب نے اسے بخوشی قبول کر لیا اور بیعت کے لیے ٹوٹ پڑے ۔ سوال یہ ہے کہ اس قبولِ عام کی صورت میں آخر کیوں اسے نئے سرے سے ایک تصفیہ طلب مسئلہ بنا کر بحث کے لیے سامنے رکھا جاتا ؟

اس اجتماع میں کوئی بھی گھر سے نہیں بلایا گیا تھا ۔ سارے لوگ دُور دُور سے آ کر اس لیے اکٹھے ہو رہے تھے کہ حضورؐ کے انتقال کی خبر سن کر

لا محالہ انہیں اُسی مسجد نبوی کا رُخ کرنا تھا جس سے متصل حجرۂ عائشہ میں حضورؐ کا جسدِ اطہر آرام فرما تھا۔ آپ کے دوست کے دل میں آخر حضرت علی رضؓ ہی کے متعلق یہ سوال کیسے پیدا ہوا کہ انہیں وہاں بُلایا گیا تھا یا نہیں ؟ کیا وہاں اور سب لوگ گھروں سے آدمی بھیج بھیج کر منگوائے گئے تھے ؟ اور کیا آپ کے دوست کا خیال یہ ہے کہ حضورؐ کی وفات کے دوسرے ہی روز حضرت علی رضؓ صبح کی نماز میں بھی شریک نہ ہوئے اور دن بھر اس مقام سے بھی غائب رہے جہاں سرکارؐ کی تجہیز و تکفین اور قبر مبارک کی تیاری کا کام ہو رہا تھا ؟

آپ کے دوست کا آخری سوال کہ کیا حضرت علی رضؓ نے کبھی ابوبکر رضؓ کی بیعت کی ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ممدوح نے اسی روز سب مسلمانوں کے ساتھ بیعت کی تھی۔ طبری نے سعید بن زید کے حوالہ سے، بیہقی نے ابوسعید خدری کے حوالہ سے اور موسیٰ بن عُقبہ صاحب المغازی نے عبدالرحمٰن بن عوف کے حوالہ سے متعدد سند کے ساتھ یہ روایات نقل کی ہیں۔ اس کے بعد آنجناب سیّدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس خاطر سے چھ مہینے خانہ نشین رہے اور پھر ان کی وفات کے بعد دوبارہ تجدید بیعت کر کے کاروبارِ خلافت میں ویسی ہی دلچسپی لینی شروع کی جیسی ان کے شایانِ شان تھی۔ طبری نے اپنی تاریخ میں اور علامہ ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ جب حضرت ابوبکر رضؓ کی بیعت ہو چکی تو ابوسفیان نے آکر ان سے کہا کہ یہ کیا غضب ہو گیا ؟

قریش کے سب سے چھوٹے قبیلے کا آدمی کیسے خلیفہ بنا دیا گیا؟ اے علیؓ! اگر تم چاہو تو خدا کی قسم، میں اس وادی کو سواروں اور پیادوں سے بھر دوں۔"
اس پر انہوں نے جو جواب دیا وہ سننے کے قابل ہے۔ فرمایا: "اے ابوسفیان! تم ساری عمر اسلام اور اہلِ اسلام سے دشمنی کرتے رہے، مگر تمہاری دشمنی سے نہ اسلام کا کچھ بگڑ سکا نہ اہلِ اسلام کا۔ ہم ابوبکرؓ کو اس منصب کا اہل سمجھتے ہیں۔"

(ترجمان القرآن۔ فروری ۱۹۵۹ء)

کیا حضرت علیؓ مخالفین کے بالمقابل برسرِ حق تھے؟

سوال: میں ایک مسئلہ میں آپ کی رہنمائی کا طالب ہوں۔ وہ یہ ہے کہ آپ نے محرم کے ایام میں اپنی ایک تقریر میں فرمایا ہے کہ حق علیؓ کے ساتھ تھا۔ اس کا مطلب تو یہ نکلا کہ حضرت علیؓ کے مقابلہ میں آنے والے لوگ باطل پر تھے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ حضرت علیؓ کی تین گروہوں کے ساتھ خونریز لڑائیاں ہوئیں، لیکن انہوں نے حدود اللہ سے تجاوز نہ کیا، اور مقابل گروہ

کے افراد کو نہ تو کبھی قتل کیا اور نہ ان کے بیوی بچے، لونڈی غلام بناتے۔ آخر حضرت علی رضؓ نے کون سی لڑائی میں فتح پائی تھی کہ وہ یہ انداز اختیار کرتے؟

حضرت علی رضؓ کو حضورؐ کی وفات کے بعد حکومت کی بیشتر خواہش رہی۔ روایات کے مطابق انہوں نے کافی عرصہ تک حضرت صدیق رضؓ کی بیعت نہیں کی۔ حضرت عمر رضؓ نے جب چھ آدمیوں پر مشتمل کمیٹی قائم کی تو ان میں حضرت علیؓ بھی تھے۔ باقی اصحاب تو دست بردار ہو گئے لیکن جب حضرت علی رضؓ اور حضرت عثمان رضؓ کا معاملہ آیا تو عثمان رضؓ متفقہ طور پر خلیفہ چن لیے گئے جس پر حضرت علی رضؓ بڑے برہم ہوئے اور مسجد سے باہر نکل گئے اور بعد میں آکر بیعت کی۔ اس کے بعد جب خود حضرت علی رضؓ کو خلیفہ چنا گیا تو چننے والے مدینے کے چند اصحاب ہی تھے۔ کیا وہاں بڑے بڑے صحابہ موجود تھے؟ کیا حضرت معاویہ رضؓ کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ ان کی خواہ مخواہ بیعت کرتے؟

اسی طرح جب حضرت حسینؓ کا وقت آیا تو سب صحابہ نے انہیں کوفہ جانے سے منع بھی کیا لیکن آپ نے کسی کی بات بھی نہ سُنی۔ آپ ہی فرمائیں کہ ایک منظم حکومت کے مقابلہ میں جب کہ سوائے ہلاکت کے کچھ نظر نہ آتا ہو،

مقابلہ کے لیے نکل کھڑا ہونا کوئی دانشمندانہ اقدام ہے؟ کیا اسلام یہی تعلیم دیتا ہے؟ ایسے مواقع پر جب کہ بالکل انسان بے بس ہو کسی منظم حکومت کے خلاف اُٹھ کھڑا ہو تو اس کا انجام ایسا ہی ہوگا۔

جواب :- آپ کا عنایت نامہ ملا۔ آپ نے جو سوالات چھیڑے ہیں ان کا مفصل جواب دوں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک طویل مضمون لکھوں جس کے لیے میرے پاس وقت نہیں۔ اور مختصر جواب دوں تو وہ آپ کو مطمئن کرنے میں اس سے زیادہ ناکام ہوگا جتنی اس تقریر کی رپورٹ ناکام ہوئی ہے جس پر آپ نے یہ سوالات اُٹھائے ہیں۔ کیا یہ بہتر نہ ہوتا کہ آپ میرے یہ خیالات معلوم کرنے کے بعد خود اس مسئلے پر مطالعہ کرتے اور اصل حقائق معلوم کرنے کی کوشش کرتے؟

آپ کو شاید معلوم نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ رح جیسے محتاط فقیہ کی رائے بھی یہی تھی کہ حضرت علی رض کی جتنی لڑائیاں بھی مخالف گروہوں سے ہوئیں ان میں حق حضرت علی رض ہی کے ساتھ تھا۔ بلکہ جنگِ صفین میں حضرت عمار بن یاسر کی شہادت کے بعد ہی علمائے اہلِ سنّت کا اس بات پر اجماع ہو گیا تھا کہ فریقِ مقابل کی حیثیت باغی گروہ کی ہے۔ کیوں کہ حضورؐ نے پیش گوئی فرمائی تھی کہ عمار بن یاسر کو ایک فئۃ باغیہ قتل کرے گی۔ آپ نے اس بات کو بھی فراموش کر دیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اور پیش گوئی کی رُو سے خلافت کا دور حضورؐ کے بعد تیس سال تک تھا

اور اس کے بعد ملوکیت شروع ہوئی - اس اعتبار سے حضرت علی رضؓ کی خلافت کو خود حضورؐ کی توثیق حاصل ہے اور امیر معاویہ رضؓ کی حکومت خلافت کے بجائے بادشاہی قرار پاتی ہے - آپ نے یہ بات بھی نظر انداز کر دی کہ علمائے اہلِ سنّت بالاتفاق حضرت علی رضؓ کو چوتھا خلیفۂ راشد مانتے ہیں - اس کو انہوں نے عقائد اہلِ سنّت کی کتابوں میں ثبت کیا ہے اور صدیوں سے منبروں پر اس کا اعلان ہو رہا ہے تاکہ شیعہ اور خوارج سے اہلِ سنّت کے مسلک کا امتیاز واضح ہو - اس کے برعکس مجھے کسی ایک بھی قابلِ ذکر عالم کا نام معلوم نہیں ہے جس نے امیر معاویہ کو خلفائے راشدین میں شمار کیا ہو - آپ نے اس بات کا بھی کوئی لحاظ نہیں کیا کہ تمام فقہائے اہلِ سنّت اپنی کتابوں میں خلفاء اربعہ کے فیصلوں کے نظائر سے استدلال کرتے ہیں، مگر بنی امیہ میں سے حضرت عمر بن عبد العزیز کے فیصلوں کے سوا انہوں نے اور کسی کے فیصلوں کا حوالہ فقہی مسائل میں نہیں دیا ہے - ان امور کو نگاہ میں رکھ کر آپ صحیح نقطۂ نظر سے تاریخ کا مطالعہ کیجیے اور طبقات ابن سعدؒ طبری، ابن اثیر اور ابن کثیر وغیرہ مآخذ اصلیہ کو پڑھیے - اس کے بعد مجھے امید ہے کہ آپ کو مجھ سے کچھ پوچھنے کی ضرورت پیش نہ آئے گی -

حضرت حسین رضؓ کے معاملہ میں جو ذہنی الجھنیں بعض حضرات نے لوگوں کے ذہنوں میں ڈال دی ہیں ان سب کو صاف کرنا اس خط میں میرے لیے مشکل ہے - کبھی فرصت ہوئی تو ایک مفصل مضمون لکھوں گا - سرِدست صرف اتنا کہے

پیدا کتفا کرتا ہوں کہ اگر ان حضرات کا نقطۂ نظر اختیار کر لیا جائے تو مسلمانوں کی حکومت ایک دفعہ بگڑ جانے کے بعد پھر اس کی اصلاح کے لیے کچھ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر تو اسے بدلنے کی ہر تدبیر گناہ قرار پائے گی اور بگڑے ہوئے حاکموں کی اطاعت میں سر جھکا دینا صواب بن جائے گا۔ یزید کی خلافت بھی برحق ہو تو آج کے ظالم و جبّار لوگ کیا بُرے ہیں، ان کے خلاف کیوں شور مچایئے۔

(ترجمان القرآن۔ ستمبر ۱۹۶۲ء)

مسلم اور مومن کے معنی

سوال: بعض حضرات اسلام اور ایمان کے الفاظ کو اصطلاحی معنوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں۔ وہ اسلام سے مراد محض ظاہری اطاعت لیتے ہیں جس کی پشت پر ایمان موجود نہ ہو، اور ایمان سے مراد حقیقی اور قلبی ایمان لیتے ہیں۔ ان کا استدلال سورۂ حجرات کی اس آیت (قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا.....) سے ہے، جس میں عرب بدوؤں کو مومن کے بجائے مسلم قرار دیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ایمان ان کے دل میں داخل نہیں ہوا ہے۔ بعض فرقے اس استدلال کی آڑ میں

اپنے آپ کو مومن اور عامتہ المسلمین کو محض مسلم قرار دیتے ہیں، حتیٰ کہ خلفائے راشدین میں سے اصحابِ ثلاثہؓ کو بھی مومن کے بجائے مسلم کہہ کر در پردہ ان کے ایمان پر چوٹ کی جاتی ہے۔ براہ کرم مذکورہ بالا آیت کی صحیح تاویل اور مومن و مسلم کی تشریح بیان فرمائیں۔

جواب: سورۂ حجرات کی آیت قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ...... کو سورۂ توبہ کی آیات ۹۰ تا ۱۰۱ کی روشنی میں پڑھیے تو بات پوری طرح سمجھ میں آجائے گی۔ مدینہ سے باہر اطراف و نواح میں جو بدو رہتے تھے ان کو "اعراب" کہا جاتا تھا۔ یہ لوگ صرف اس وجہ سے مدینے کی اسلامی حکومت کے تابع فرمان ہو گئے تھے کہ ان کے لیے اطاعت کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہا تھا۔ مگر نہ وہ جہاد میں جانیں لڑانے اور خطرہ مول لینے کے لیے تیار تھے اور نہ زکوٰۃ خوشی کے ساتھ دینے پر راضی تھے۔ اس پر ان کا رویّہ یہ تھا کہ جب مسلمانوں کے ساتھ فتوحات کے فوائد میں حصہ بٹانے کا معاملہ آتا تھا تو یہ ایک سے ایک بڑھ کر ایمان کا دعویٰ کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے دعاوی اس طرح پیش کرتے تھے گویا انہوں نے دائرۂ اسلام میں داخل ہو کر حضورؐ پر کوئی احسان کیا ہے۔ ان کے اسی رویّے کے متعلق سورۂ حجرات میں فرمایا گیا ہے کہ یہ لوگ ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن دراصل انہوں نے صرف ظاہری اطاعت قبول کی ہے۔ ایمان دل میں ہوتا تو نہ یہ جہاد سے جی

پھرتے اور نہ اپنے قبولِ اسلام کا احسان نبی پر جتاتے۔

اس جگہ بلاشبہ اسلام کا لفظ ایمان کے بغیر صرف مطیع ہو جانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قرآن مجید میں اسلام اور ایمان دو الگ چیزیں ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے تو اس سے پوچھیے کہ اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ کے کیا معنی ہیں؟ اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اس دعا کا کیا مطلب ہے کہ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَیْنِ لَکَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِنَآ اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّکَ۔

باقی رہا کسی گروہ کا خلفاء ثلاثہ اور تمام صحابہ کرام کو (باستثنائے چند) مسلم بلا ایمان قرار دینا، تو حقیقت میں یہ اُن پر نہیں بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر چوٹ ہے۔ وہ دراصل ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ معاذ اللہ حضورؐ ایک انتہائی ناکام نبی تھے، کیونکہ آپ پر خود آپ کے چند اہل بیت اور تین چار صحابیوں کے سوا کوئی سچے دل سے ایمان نہ لایا، حتیٰ کہ آپ کی اکثر بیویاں بھی آپ کی مخلص پیرو نہ تھیں۔ اور اس کے ساتھ وہ حضورؐ کو نعوذ باللہ سخت بے بصیرت اور سادہ لوح بھی ثابت کرتے ہیں کیونکہ ان کے بقول جن لوگوں کو حضورؐ نے عمر بھر اپنا رفیق بنائے رکھا وہ دراصل سب کے سب منافق تھے۔ اور عجیب بات ہے یہ ظالم اتنا بھی نہیں سوچتے کہ ۲۳ سال تک تمام عرب کے مقابلہ میں جدوجہد کر کے جو عظیم الشان کامیابی حضورؐ کو حاصل ہوئی وہ آخر کیسے

حاصل ہو سکتی تھی اگر آپ کے یہ تمام ساتھی مخلص و وفادار اور جاں نثار فدائی نہ ہوتے ۔ سالہا سال تک عرب کی پوری قوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے برسرِ پیکار تھی ، اور یہی صحابہ آپ کے دست و بازو بنے ہوتے تھے ۔ معاذ اللہ یہ اگر منافق ہوتے تو عرب کیسے مسخر ہو جاتا ؟ واقعہ یہ ہے کہ بغض اور تعصب میں جب آدمی اندھا ہو جاتا ہے تو سورج کی طرح روشن حقائق بھی اس کو نظر نہیں آتے ۔

(ترجمان القرآن ، نومبر ۱۹۶۳ء)

مسئلہ حیات النبیؐ

سوال : آج کل دینی حلقوں کی فضا میں حیات النبی کا مسئلہ ہر وقت گونجتا رہتا ہے اور علمائے کرام کے نزدیک موضوعِ سخن بنا ہوا ہے ۔ شروع میں تو فریقین اپنی اپنی تائید میں علمی دلائل دیتے تھے مگر اب تکفیر بازی ، طعن و تشنیع اور پگڑی اچھالنے تک نوبت پہنچ گئی ہے ۔ الا ماشاء اللہ ۔

بعض مساجد میں بآوازِ بلند کہا جا رہا ہے کہ انبیاء اسی طرح زندہ ہیں جس طرح کہ دنیا میں زندہ تھے اور حیات النبی کا منکر کافر ہے ۔ بعض دوسرے حضرات حیات

جسمانی کے عقیدے کو مشرکانہ بلکہ صریح شرک قرار دے رہے ہیں۔ جہاں تک فضائل کا تعلق ہوتا ہے وہاں اَزراہِ ادنیٰ بات جو قرآن کریم اور خبرِ متواتر کے خلاف نہ ہو، مانی جا سکتی ہے۔ لیکن جب بات عقیدہ کی حد تک پہنچ جائے تو وہاں قطعی الثبوت دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ آپ براہِ کرم میرے دل کی تسلی اور تشفی کے لیے مسئلہ حیات النبیؐ پر روشنی ڈالیں۔

جواب: مسئلہ حیات النبیؐ کے بارے میں آج کل جس طریق پر علمائے کرام کے مابین بحث چل رہی ہے اس کی کوئی ضرورت ہے اور نہ اس کا کچھ حاصل ہی ہے۔ عقیدے کی حد تک ہمارا اس بات پر ایمان کافی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے نبی ہیں، اور آپؐ کی ہدایت ابد تک کے لیے کامل ہدایت ہے۔ عمل کے لیے یہ بالکل کافی ہے کہ ہم آنحضورؐ کے اسوۂ حسنہ کی پیروی کریں، جسے معلوم کرنے کی خاطر قرآن اور سنت ہمارا مرجع و منبع ہے۔ اب آخر اس بحث کی حاجت ہی کیا ہے کہ نبی کریمؐ اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد کس معنی میں زندہ ہیں۔ برزخی و روحانی حیات ہو یا جسمانی حیات، بہرحال اس امرِ واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آنحضرتؐ کا سانحۂ ارتحال ہو چکا ہے، امت کی ہدایت کے لیے آپ بنفسِ نفیس ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں، اور آپؐ کا اتباع کرنے کے لیے ہمیں آپؐ کی ذاتِ اقدس کی طرف رجوع کرنے کے بجائے قرآن

اور حدیث ہی کی طرف رجوع کرنا ہے۔ حیاتِ برزخی یا حیاتِ جسمانی کی بحث کا کوئی بھی فیصلہ ہو، اس سے اِس نفس امرِ واقعہ میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔

پھر یہ بحث اس لیے بھی غیر ضروری اور لاحاصل ہے کہ ہم اس خاص معاملے میں کوئی متعین عقیدہ رکھنے کے لیے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مکلف ہی نہیں کیے گئے ہیں۔ اگر کوئی مسلمان اِس مسئلے سے بالکل خالی الذہن ہو، یا اس میں کوئی رائے قائم کیے بغیر مر جائے تو اس کے ایمان میں کوئی نقص واقع نہ ہوگا، نہ آخرت میں اس سے پوچھا جائے گا کہ تو نے حیات نبی کے برزخی یا جسمانی ہونے کے بارے میں کیا عقیدہ رکھا تھا۔ قرآن و حدیث میں کوئی ایسی واضح اور قطعی ہدایت اس باب میں نہیں دی گئی جو ہمیں ایک خاص عقیدہ رکھنے کا پابند کرتی ہو، نہ یہ مسئلہ صحابہ کرام کے درمیان زیر بحث تھا، نہ آنحضورؐ کے جانشینوں نے کسی کو اس معاملے میں کوئی خاص عقیدہ رکھنے کی کبھی تلقین کی۔

میں تو ایسا محسوس کرتا ہوں کہ حیات النبیؐ کے مسئلے میں حضرات علماء وہی غلطی کر رہے ہیں جو خلقِ قرآن کے مسئلے میں خلیفہ مامون نے کی تھی، یعنی جس چیز کو اللہ اور اس کے رسولؐ نے اسلام کا ایک عقیدہ اور ایمانیات کا ایک رکن نہیں قرار دیا تھا اور نہ جسے ماننے یا نہ ماننے پر آدمی کی نجات کا مدار رکھا تھا، اور نہ جس پر اعتقاد رکھنے کی خلق کو دعوت دی تھی، اسے خواہ مخواہ عقیدۂ اسلام اور رکنِ ایمان بنایا جا رہا ہے، اس کے ماننے یا نہ ماننے

کو مدارِ نجات قرار دیا جا رہا ہے، اس پر اعتقاد رکھنے کی دعوت دی جا رہی ہے اور اعتقاد نہ رکھنے والوں کی تکفیر و تفسیق کی جا رہی ہے۔ دین میں جن چیزوں کی یہ حیثیت تھی ان کو صاف صاف اور حتمی طور پر بیان کر دیئے ہیں اللہ اور اس کے رسول نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے اور علی رؤس الاشہاد ان کی طرف دعوت دی ہے۔ یہ مسئلہ ہرگز ان مسائل میں سے نہیں ہے اور اسے زبردستی ان مسائل میں شامل کرنا یا ان کا سا درجہ دینا کلیۃً غلط کارروائی ہے۔ اگر کوئی شخص اس مسئلے میں قطعاً خالی الذہن ہو یا اس کے بارے میں کوئی عقیدہ و رائے نہ رکھتا ہو، اس سے قیامت میں کوئی بازپرس نہ ہو گی اور اس کے انجامِ اخروی پر اس عدمِ رائے یا خلوئے ذہن کا کوئی اثر مترتب نہ ہوگا۔ البتہ خطرے میں وہ شخص ہے جو اس مسئلے میں ایک عقیدہ قائم کرتا اور اس کی تبلیغ کرتا ہے، کیونکہ اس کے عقیدے میں صحت اور عدمِ صحت دونوں کا احتمال ہے۔

(ترجمان القرآن۔ دسمبر ۱۹۵۹ء)

تصوف سے متعلق چند تصریحات

سوال: میں دعوت الی اللہ اور اقامتِ دین اللہ کے کام میں آپ کا ایک خیرخواہ ہوں، اور مل کر کام کرنے کی ضرورت کا احساس رکھتا ہوں۔ میں آپ کی طرف سے لوگوں کے اس

اعتراض کی مدافعت کرتا رہتا ہوں کہ آپ تصوف کو نہیں مانتے۔ آپ کو یاد ہوگا کہ آپ نے میرے ایک سوال کا جواب یہ دیا تھا کہ میرے کام میں اہل تصوف اور غیر اہل تصوف سب کی شرکت کی ضرورت اور گنجائش ہے۔ باقی میں جب صوفی نہیں ہوں تو مکار تو نہیں بن سکتا کہ خواہ مخواہ تصوف کا دعویٰ کردوں۔ آپ کا یہ جواب سیدھا سادا اور اچھا تھا۔ مگر قلم کی لغزش انسان سے ہو سکتی ہے۔ آپ اپنے رسالے ہدایات (ص۳۰) میں لکھتے ہیں۔

"ذکر الٰہی جو زندگی کے تمام احوال میں جاری رہنا چاہیے۔ اس کے وہ طریقے صحیح نہیں ہیں جو بعد کے ادوار میں صوفیاء کے مختلف گروہوں نے خود ایجاد کیے یا دوسروں سے لیے۔"

یہ چوٹ اگر آپ جمیع صوفیہ پر نہ کرتے تو آپ کی دعوت کو کیا نقصان پہنچتا؟ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو واقعی صوفیہ کا حال معلوم نہیں یا آپ صوفیہ سے نفرت ظاہر کر کے تحریک اسلامی کو نقصان پہنچانا چاہتے ہیں۔ اس لیے ہاتھ دھو کر ان کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔ امید ہے کہ آپ اپنی اس عبارت میں تبدیلی کر دیں گے۔"

جواب : کسی مسئلے میں کسی شخص یا گروہ سے اختلاف کرنا یہ معنی نہیں

رکھتا کہ آدمی اس شخص یا گروہ کا مخالف ہے یا اس کا دشمن، یا جملہ مسائل میں اسے غلط کار سمجھتا ہے۔ آخر آپ حضرات خود شوافع، حنابلہ اور مالکیہ کی بہت سی آراء سے اختلاف کرتے ہیں اور بسا اوقات بڑے زور شور سے ان کی آراء کے خلاف استدلال کرتے ہیں۔ کیا اس کے یہ معنی لیے جائیں کوئی شخص حق بجانب ہو گا کہ آپ ان ائمہ ثلاثہ اور ان کے پیرو علماء کے مخالف ہیں اور ان کو قطعاً غلط کار قرار دیتے ہیں اور ان کے پیچھے ہاتھ دھو کر پڑ گئے ہیں ؟

اس لیے میری گزارش یہ ہے کہ آپ اپنے اس طرز فکر پر نظر ثانی فرمائیں اور اختلاف رائے کو مخالفت و عداوت اور عناد کے ساتھ خلط ملط نہ فرمائیں۔

میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اصلاح باطن اور تزکیۂ نفس کا جو طریقہ قرآن و سنت اور عملِ صحابہؓ سے ثابت ہے وہی کافی ہے اور اسی پر ہمیں اکتفا کرنا چاہیے۔ اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں ہے اور اس میں کمی و بیشی کرنا نہ درست ہے نہ مفید۔ اس سے ہٹ کر جو طریقے جن لوگوں نے بھی ایجاد کیے ہیں یا دوسرے ادیان و ملل کے متبعین سے اخذ کیے ہیں، ان سے اجتناب کرنا چاہیے۔ اس رائے میں اگر کوئی غلطی ہے تو آپ اس پر مجھے دلائل کے ساتھ متنبہ فرمائیں۔ میں پھر اس پر غور کروں گا۔ لیکن میں اس الزام سے برأت ظاہر کرتا ہوں کہ اس اختلاف رائے کی وجہ سے میں صوفیاء کا مخالف ہوں، یا تصوف کا دشمن ہوں، یا اہلِ تصوف کو بالکلیہ

مشکور ہوں گا ہوں۔

سوال:- آپ نے تھوڑی سی بدگمانی سے کام لے کر یہ سمجھا کہ شاید میں اختلاف اور مخالفت میں فرق نہیں کرتا۔ الحمد للہ مولانا .... نے ہم کو ایسی تربیت دی کہ ہم دونوں میں فرق کریں۔ اصلاح باطن کے بارے میں جو کچھ آپ نے لکھا ہے بعینہ یہی نصیحت ہم اپنے متعلقین کو کرتے ہیں۔ ہم میں اور آپ میں شاید کوئی لفظی اختلاف ہو رہا ہے۔ مثلاً شوافع و حنابلہ سے ہم اختلاف کرتے ہیں مگر ہم یہ ہرگز نہیں کہتے کہ امام شافعی رحؒ کی رائے غیر صحیح یا باطل ہے۔ مزید آپ فرماتے ہیں کہ وہ طریقے صحیح نہیں ہیں جو بعد کے ادوار میں صوفیاء کے مختلف گروہوں نے ایجاد کیے یا دوسروں سے لیے۔ میں ان کی کچھ مثالیں دریافت کرنا چاہتا ہوں۔ نیز یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ جو شخص صحیح کے خلاف طریقے پر ہے اس کو آپ کیا فرمائیں گے؟ میں تو اس کے ساتھ صرف اختلاف نہیں بلکہ مخالفت بھی رکھتا ہوں۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ آپ ایک شخص کو صحیح کے خلاف طریقے پر بھی سمجھیں اور پھر اس کے ساتھ مخالفت بھی نہ رکھیں۔

جو طریقہ کتاب و سنت سے ہٹ کر نہ ہو بلکہ اس کی روح اور مغز تک پہنچنے کے لیے ایجاد کیا گیا ہو، اسں کو غالباً آپ اپنے اصول کے مطابق اجتہاد فرمائیں گے (بدعت نہیں فرمائیں گے)۔ اسے قبول کرنے نہ کرنے کا آپ کو اختیار ہے مگر اسے باطل یا غیر صحیح نہیں فرما سکتے۔ اگر فرمائیں گے تو پھر اس سے نہ صرف اختلاف رائے ہوگا بلکہ مخالفت ضروری ہوگی۔

ان امور کے بارے میں تصریح فرما دیں تو بحث ختم ہو جائے گی۔

جواب:- پچھلے عنایت نامے کے جواب میں شاید میں اپنی بات آپ کے سامنے پوری طرح واضح نہ کر سکا اسی لیے آپ کو پھر اس سلسلے میں کچھ ارشاد فرمانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ورنہ اگر میرا مدعا آپ پر واضح ہو جاتا تو امید نہ تھی کہ یہ ضرورت محسوس ہوتی۔ میں مختصراً اپنی بات کی پھر وضاحت کرتا ہوں۔

یہ تو آپ جیسے صاحب علم سے مخفی نہیں ہے کہ اَلْمُجْتَهِدُ يُخْطِیُٔ وَ يُصِيبُ۔ پھر یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ سلف سے خلف تک اہل علم نے نہ تو یہ طریقہ کبھی اختیار کیا ہے کہ جس کے نفل و شرع کے قائل ہوں، اس کو بے خطا سمجھیں، اور نہ یہی ان کا طریقہ رہا ہے کہ جس کے اجتہاد میں کسی چیز کو غلط اور خطا سمجھیں اس کی مخالفت پر اتر آئیں اور اس کے تفضل

کا انکار کر دیں۔ اس کے بجائے انہوں نے جس چیز کو غلط سمجھا اسے دلیل کے ساتھ رد کر دیا، مگر اجتہادی غلطی کو کسی صاحب فضل کے فضل میں قادح نہیں مانا۔ وہ خطائے اجتہادی کو خطا بھی کہتے تھے اور اس سے اختلاف بھی کرتے تھے، مگر اس کے ساتھ مجتہد کا احترام بھی ملحوظ رکھتے تھے اور اس کی خطا کے سبب سے اس کے صواب پر پانی نہ پھیر دیتے تھے۔

یہی مسلک اس معاملہ میں میرا بھی ہے۔ میں یہ نہیں مان سکتا کہ مثلاً جن بزرگوں نے سماع کو تقرب الی اللہ کے ذریعہ کی حیثیت سے اختیار کیا، ان کا اجتہاد صحیح تھا۔ یا مثلاً جن حضرات نے تصور شیخ کا طریقہ اختیار کیا وہ اپنے اجتہاد میں صائب تھے۔ میں ان چیزوں کو غلط سمجھتا ہوں اور ان سے اختلاف کرنا اور لوگوں کو ان سے اجتناب کا مشورہ دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ مگر اس کے ساتھ ان صوفیائے کرام کی شان میں کوئی گستاخی کرنا درست نہیں سمجھتا جن کی طرف یہ طریقے منسوب ہیں۔

(ترجمان القرآن۔ اگست ۱۹۶۱ء)

علم غیب، حاضر و ناظر اور سجود لغیر اللہ

سوال: تفہیم القرآن زیر مطالعہ ہے۔ شرک کے مسئلہ پر ذہن الجھ گیا ہے۔ براہ کرم رہنمائی فرمائیں۔ تفہیم القرآن کے بغور مطالعہ سے یہ امر ذہن نشین ہو جاتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کی مخصوص

صفات میں عالم الغیب ہونا اور سمیع و بصیر ہونا (جس کے تحت ہمارے مروجہ الفاظ حاضر و ناظر بھی آجاتے ہیں) بھی شامل ہیں۔ خدا کے سوا کسی کو بھی ان صفات سے متصف سمجھنا شرک ہے۔ اور حقوق میں سجدہ و رکوع وغیرہ بھی ذاتِ باری سے مختص ہیں۔ شرک کو خداوند تعالیٰ نے جرم عظیم اور ناقابلِ معافی گناہ قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے جرم کا وہ خود کسی کو حکم نہیں دے سکتا۔ مگر فرشتوں کو آدمؑ کے لیے سجدہ کا حکم دیا۔ اسی طرح کوئی نبی نہ تو شرک کرتا ہے اور نہ کرواتا ہے۔ مگر حضرت یوسف ؑ کے سامنے ان کے بھائیوں اور والدین نے سجدہ کیا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر سجدہ غیر اللہ کے لیے شرک ہے تو مندرجہ بالا واقعات کی کیا توجیہ ہو گی؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ علم غیب اگر خداوند تعالیٰ کی مخصوص صفت ہے تو یہ کسی بھی مخلوق میں نہ ہونی چاہیے۔ لیکن قرآن و حدیث اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ انبیاء و رسل کو علمِ غیب ہوتا ہے۔ پھر کسی مخلوق میں یا کسی فرد میں اس صفت کو ہم تسلیم کریں تو مرتکبِ شرک کیوں ہوتے ہیں؟ اور اگر کوئی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کا علم دے رکھا تھا تو اسے مشرک کیوں کہا جائے؟ جن لوگوں کے خلاف اسی بنا پر شرک کے ارتکاب کا فتوے

لگایا جاتا ہے وہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت علم غیب کو ذاتی یا نفسی نہیں سکتے بلکہ خدا کی دین قرار دیتے ہیں۔ ان کا اور دوسرے علماء کا اگر اختلاف ہے تو صرف کم یا زیادہ پر ہے۔ جب مسئلہ کم و بیش کا ہی ہے تو پھر فتویٰ شرک کیوں؟

حاضر و ناظر کی صفت بھی خداوند تعالےٰ سے مختص قرار دی جاتی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ملک الموت کو یہ طاقت بخشی ہے کہ وہ ایک ہی وقت میں سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں انسانوں، حیوانوں، پرندوں، چرندوں اور جنوں کی روحوں کو قبض کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ حاضر و ناظر ہے اور حاضر و ناظر ہونا خدا کی مخصوص صفت ہے۔ یہاں اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک فرض کی انجام دہی کے لیے اپنی خاص صفت فرشتہ میں ودیعت کر رکھی ہے تو جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں صفت حاضر و ناظر کا ہونا اور خدا کی طرف سے عطا کیا جانا مانتے ہیں آخر انہیں مشرک کیوں کہا جاتا ہے؟

جواب: آپ نے شرک کے مسئلے میں اپنی جو الجھنیں بیان فرمائی ہیں وہ تفہیم القرآن کے مسلسل مطالعہ سے بآسانی رفع ہو سکتی ہیں۔ میرے لیے ایک خط میں ان کو تفصیلاً رفع کرنا مشکل ہے۔ تاہم چونکہ شرک کا

معاملہ بڑا ہی نازک اور خطرناک ہے ، اور میں نہیں چاہتا کہ آپ اس الجھن میں زیادہ دیر تک مبتلا رہیں ، اس لیے اختصار کے ساتھ چند الفاظ میں آپ کو مطمئن کرنے کی کوشش کروں گا۔

سب سے پہلے آپ یہ بات اچھی طرح سمجھ لیں کہ سجدہ بجائے خود شرک نہیں ہے بلکہ شرک کی علامت ہے۔ اصل میں شرک تو اللہ کے سوا کسی کو شریک فی الذات یا فی الصفات یا فی الحقوق ٹھیرانا ہے۔ سجدہ اگر اس طرح کے کسی عقیدے کے ساتھ ہو تو شرک ہے ، ورنہ اس فعل سے چونکہ مشرکین کے ساتھ عملاً مشابہت ہوتی ہے ، اس لیے اسے بجائے خود شرک ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس مشابہت کی بنا پر ممنوع ٹھیرایا گیا ہے۔ تخلیق آدمؑ کے وقت اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو خود حکم دیا تھا کہ آدمؑ کو سجدہ کرو۔ اس لیے فرشتوں نے جو کچھ کیا وہ اللہ عزوجل کے حکم صریح کی تعمیل میں تھا۔ بطور خود وہ آدمؑ کو قابلِ پرستش یا قابلِ تعظیم سمجھ کر نہیں جھک گئے تھے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ اس میں شرک کا کوئی شائبہ نہیں ہو سکتا۔

حضرت یوسفؑ کے سامنے والدین اور بھائیوں نے جو سجدہ کیا وہ اس رویائے صادقہ کی بنا پر تھا جو قرآن کی رو سے اللہ تعالیٰ نے ان کو دکھایا تھا ، جسے حضرت یعقوب علیہ السلام نے الٰہی اشارہ قرار دیا تھا (سورۂ یوسف آیات ۴ تا ۶) ، اور جس کو حضرت یوسفؑ نے بھی آخرکار اسی خواب کا مصداق ٹھیرایا (سورۂ یوسف آیت ۱۰۰)۔ اس لیے یہاں بھی جو کچھ ہوا اللہ کے حکم سے ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ جو کام اللہ کے

حکم کی تعمیل میں کیا جاتے وہ شرک نہیں ہو سکتا۔

اب اُس شخص کے معاملے کو لیجیے جو اللہ تعالیٰ کے کسی فرمان کے بغیر کسی بندے کو معظم و مقدس سمجھ کر بطور خود اس کے آگے سجدہ بجالاتے۔ کیا کسی دلیل سے اس فعل کو بھی غیر مشرکانہ کہا جا سکتا ہے؟ کیا یہ استدلال صحیح ہو سکتا ہے کہ جب اللہ نے پہلے دونوں معاملوں میں سجود لغیر اللہ کو جائز رکھا ہے تو یہ فعل مطلقاً جائز ہے؟ یا یہ کہ ہم خدا کے حکم کے بغیر خود جسے چاہیں قطعیاً سجدہ کر سکتے ہیں؟ سورۂ کہف میں اللہ تعالیٰ اپنے ایک خاص بندے کے متعلق ہمیں بتاتا ہے کہ اُس نے فلاں فلاں مصالح کی بنا پر حکم خداوندی سے کچھ مساکین کی کشتی عیب دار کر دی، اور ایک لڑکے کو قتل کر دیا۔ کیا اس سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ ہم بھی مصلحت دیکھ کر جس کے مال کو چاہیں نقصان پہنچا دینے اور جسے چاہیں قتل کر دینے کے مجاز ہیں؟ جب اللہ اور اس کے رسولؐ نے نصوصِ شرعیہ کے ذریعہ سے غیر اللہ کے لیے سجدے کو حرام کر دیا ہے، اور دوسروں کی جان و مال میں تصرف کے لیے حدود مقرر کر دیے ہیں، تو کسی شخص کو کیا حق پہنچتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بعض خصوصی افعال کو نظیر قرار دے کر اور ان پر قیاس کر کے ان ممنوعات کو اپنے لیے مباح کر لے؟

علمِ غیب کے مسئلے میں یہ بات سب مانتے ہیں کہ کُلّی و ذاتی علمِ غیب اللہ کے لیے مخصوص ہے، اور اس بات سے کوئی بھی انکار نہیں کرتا کہ اپنے علمِ غیب کا جو حصہ اور جتنا حصہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے دے سکتا

ہے۔ یہ جزئی اور عطائی علم غیب اپنی نوعیت میں اُس کلی و ذاتی علم غیب سے مختلف چیز ہے جو اللہ تعالیٰ کی مخصوص صفت ہے۔ اور کسی بندے کے حق میں اس دوسری نوعیت کے علم غیب کا عقیدہ رکھنا کسی کے نزدیک بھی شرک نہیں ہے۔ دراصل خرابی جس مقام سے شروع ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ لوگ عقیدت میں غلو کر کے وہ ایسی باتیں ایجاد کر لیتے ہیں جو اصل اسلامی عقیدے سے متصادم ہوتی ہیں۔

اوّل یہ کہ وہ اس عطائی علم غیب کو جزئی نہیں بلکہ کُلی بنا دیتے ہیں اور کسی بندے کے حق میں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے اُسی طرح جمیع ماکان وما یکون کا عالم بنا دیا تھا جیسے کہ اللہ تعالیٰ خود ہے۔ بظاہر یہاں جزئی وکلی کا فرق دُور ہو جانے کے باوجود ذاتی اور عطائی کا فرق نظر آتا ہے جس کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسا عقیدہ رکھنا شرک نہیں ہے لیکن تھوڑا سا بھی آپ غور کریں تو آپ کو محسوس ہو جائے گا کہ اس طرح کا عقیدہ رکھنے میں کتنا عظیم خطرہ مضمر ہے۔ بالفرض اگر یہ جائز ہو کہ اللہ اپنی عطا سے کسی بندے کو اپنے ہی جیسا عالم الغیب والشہادۃ بنا دے تو آخر یہ کیوں نہ جائز ہو کہ وہ اسے اپنی ہی طرح قادر مطلق اور حی و قیوم اور خالق و رب بھی بنا دے؟ اس کے بعد خدا کی عطا سے کسی بندے کے خدا بن جانے میں آخر کیا رکاوٹ باقی رہ جاتی ہے؟ پھر کیا دو مساوی صفات و اختیارات رکھنے والے خداؤں کے درمیان صرف ذاتی اور عطائی کا فرق شرک سے بچانے کے لیے کافی ہو سکتا ہے؟

دوسری زیادتی غالی حضرات یہ کرتے ہیں کہ اللہ کے عطیے کو خود بانٹنے کے مختار بن جاتے ہیں۔ یہ بتانا کہ عطا فرمانے والے نے کسی کو کیا عطا کیا ہے اور کیا نہیں کیا ہے درحقیقت خود عطا فرمانے والے ہی کا کام ہے۔ دوسرے کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ معطی کے اپنے بیان کے بغیر وہ بطور خود یہ فیصلہ کر دے کہ دینے والے نے کیا کچھ کسی کو عطا فرمایا ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب پاک میں کہیں یہ فرمایا ہو کہ میں نے اپنے فلاں بندے کو جمیع ماکان وما یکون کا عالم بنا دیا ہے یا اللہ کے رسولؐ نے کسی صحیح حدیث میں اس کی صراحت کی ہو، تو اس کا حوالہ دے دیا جائے، ساری بحث ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر نہ کوئی آیت اس کی تصریح کرتی ہے نہ کوئی حدیث صحیح، تو ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ کے اس عطیے کی خبر لوگوں تک آخر کس ذریعہ سے پہنچی ہے؟

اس مسئلے میں یہ بات خوب سمجھ لیجیے کہ عقیدے اور خصوصاً عقیدۂ توحید کا معاملہ بڑا ہی نازک ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس پر کفر و ایمان اور فلاح و خسران کا مدار ہے۔ اس معاملہ میں یہ طرز عمل صحیح نہیں ہے کہ مختلف احتمالات رکھنے والی آیات اور احادیث میں سے ایک مطلب نچوڑ کر کوئی عقیدہ بنا لیا جائے اور اسے داخل ایمانیات کر دیا جائے۔ عقیدہ تو صاف اور صریح محکمات سے ماخوذ ہونا چاہیے، جن میں اللہ اور اس کے رسولؐ نے ایک بات ماننے کی دعوت دی ہو، اور یہ ثابت ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کی تبلیغ فرماتے تھے، اور صحابہ کرام و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اُس پر اعتقاد رکھتے تھے۔ کیا کوئی شخص بتا سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عالم الغیب والشہادۃ

ہونے یا جمیع ماکان و ما یکون کے عالم ہونے کا عقیدہ یہ نوعیت رکھتا ہے؟ اگر یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا تو آخر آپ اپنے آپ کو اس خطرے میں کیوں ڈالیں؟

حاضر و ناظر کے معاملے میں آپ نے ملک الموت کی جو مثال پیش کی ہے اس میں کئی غلطیاں ہیں۔ قرآن میں یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے، اور نہ کسی حدیث صحیح میں یہ آیا ہے کہ ساری کائنات کا ملک الموت ایک ہی ہے۔ یہ بات بھی قرآن سے نہیں معلوم ہوتی کہ صرف ایک فرشتہ قبض ارواح کا کام کرتا ہے۔ بلکہ متعدد مقامات پر رُوح قبض کرنے والے فرشتوں کا ذکر بصیغہ جمع ہے، مثلاً:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ۔ (النساء: ۹۷)

"جن لوگوں کو ملائکہ نے اس حال میں وفات دی کہ وہ اپنے نفس پر ظلم کرنے والے تھے اُن سے ملائکہ نے پوچھا کہ تم یہ کس حال میں تھے۔"

فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ (محمد: ۲۷)

"پھر کیا بنے گی اُس وقت جب ملائکہ ان کو وفات دیں گے ان کے چہروں اور پیٹھوں کو پیٹتے ہوئے۔"

الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ

يَقُوْلُوْنَ سَلٰمٌ عَلَيْكُمُ (النحل : ۳۲)

"جن لوگوں کی رُوحیں ملائکہ اس حال میں قبض کریں گے کہ وہ پاکیزہ لوگ تھے ان سے وہ کہیں گے کہ سلامتی ہو تم پر"

حَتّٰٓى اِذَا جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوْٓا اَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ۔

(الاعراف : ۳۷)

"یہاں تک کہ جب ہمارے فرشتے ان کے پاس رُوحیں قبض کرنے کے لیے آئیں گے تو ان سے پُوچھیں گے کہ کہاں ہیں وہ جن کو تم اللہ کو چھوڑ کر پکارتے تھے"

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بڑے ملک الموت کے تحت بہت سے دوسرے مددگار فرشتے بھی ہیں جو رُوحیں قبض کرنے پر مامور ہیں۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح ابلیس ایک بڑا شیطان ہے اور اس کی ماتحتی میں بے شمار شیاطین ہیں جو دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ہر جگہ نہ ابلیس جاتا ہے نہ ملک الموت۔

پھر خود اس زمین کی مخلوقات کے بارے میں بھی کہیں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ تمام خشکی و تری اور ہوا کے جانداروں کا ملک الموت وہی ایک ہے جو انسانوں کی جان لینے کے لیے مقرر ہے۔ قرآن میں تو صرف یہ فرمایا گیا ہے کہ یتوفاکم ملک الموت (تمہاری روحیں ملک الموت قبض کرتا ہے)۔ اس سے جو بات نکلتی ہے وہ اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ اس زمین پر انسانوں

کی رُوحیں قبض کرنے پر ایک فرشتہ مامور ہے۔ اگر بالفرض یہی ایک فرشتہ روئے زمین پر تمام مرنے والوں کی رُوحیں قبض کرتا ہے، تب بھی یہ بہت ہی محدود زمانے کی ایک طاقت ہے جو اللہ نے اپنے اس فرشتے کو عطا فرمائی ہے۔ اس کو آخر اللہ تعالیٰ کی اس لامحدود صفت سے کیا نسبت ہے کہ وہ ساری کائنات میں حاضر و ناظر ہے؟ پھر مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم اور آپ کیا اب قیاسات پر اپنے عقائد کی عمارت کھڑی کریں گے؟ ملک الموت کے متعلق تو اللہ تعالیٰ نے خود بتایا ہے کہ ہم نے اسے انسانی رُوحیں قبض کرنے پر مامور کیا ہے۔ اس پر زیادہ سے زیادہ جو تصور قائم کیا جا سکتا ہے وہ بس اسی قدر ہے کہ یہ فرشتہ بیک وقت روئے زمین کے ہر حصے میں لاکھوں انسانوں کی رُوحیں قبض کر لیتا ہے۔ مگر کیا اس پر یہ قیاس بھی کیا جا سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں اور سب کچھ دیکھ رہے ہیں؟ ان دونوں باتوں میں آخر کیا مناسبت ہے کہ ایک کو دوسری پر قیاس کر لیا جائے؟ اور پھر قیاس بھی ایسا کہ وہ عقیدہ قرار پائے اور ایمانیات میں داخل ہو اور لوگوں کو اس پر ایمان لانے کی دعوت دی جائے اور نہ ماننے والوں کے ایمان میں نقص ثابت کیا جانے لگے؟ یہ عقیدہ اگر واقعی اسلامی عقائد میں شامل ہوتا تو اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں اس کی تصریح فرماتا کہ میرے رسول کو حاضر و ناظر تسلیم کرو۔ حضورؐ خود یہ دعویٰ فرماتے اور اسے ماننے کی دعوت دیتے کہ میں ہر جگہ موجود ہوں اور قیامت تک حاضر و ناظر رہوں گا۔ صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین میں یہ عقیدہ عام طور پر شائع و ذائع

ہوتا اور علمائے اسلام کی کتابوں میں اسے ثبت کیا جاتا۔

آپ نے بعض حضرات کو مشرک کہنے یا نہ کہنے کا جو ذکر فرمایا ہے اس کے بارے میں میری رائے شاید آپ کو معلوم نہیں ہے۔ میں ان مسائل میں ان کے خیالات کو تاویل کی غلطی سمجھتا ہوں، اور اسے غلط کہنے میں تامل نہیں کرتا۔ مگر مجھے اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ انہیں مشرک کہا جائے اور مشرکین عرب سے تشبیہ دی جائے۔ میں ان کے بارے میں یہ گمان نہیں رکھتا کہ وہ شرک کو شرک جانتے ہوئے اس کے قائل ہو سکتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ توحید ہی کو اصل دین مانتے ہیں اور اسی پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ اس لیے انہیں مشرک کہنا زیادتی ہے۔ البتہ انہوں نے بعض آیات اور احادیث کی تاویل کرنے میں سخت غلطی کی ہے اور میں یہی امید رکھتا ہوں کہ اگر ضد دلانے والی باتیں نہ کی جائیں بلکہ معقول طریقے سے دلیل کے ساتھ سمجھایا جائے تو وہ جان بوجھ کر کسی گمراہی پر اصرار نہ کریں گے۔

(ترجمان القرآن۔ مارچ ۱۹۶۲ء)

لفظ "مشرک" کا اصطلاحی استعمال

سوال: آپ کے رسالہ "ترجمان القرآن" بابت ماہ مارچ ۱۹۶۲ء کا باب "رسائل و مسائل" مطالعہ کیا۔ مضمون کی آخری سطور سے مجھے اختلاف ہے۔ لہٰذا رفع اختلاف اور جستجوئے

حق کے جذبہ کے تحت سطورِ ذیل رقم کر رہا ہوں :

کتاب و سنّت کی واضح تصریحات سے مترشح ہوتا ہے کہ عالم ما کان و ما یکون اور ہر جا حاضر و ناظر ہونا ، اللہ جل شانہٗ کی مختص صفات ہیں ۔ بنا بریں جو مسلمان اِن صفاتِ مخصوصہ کا وجود حضرت محمد مصطفٰے احمد مجتبےٰ صلی اللہ علیہ و آلہ و اصحابہ وسلم یا کسی اور نبی یا ولی میں تسلیم کرے تو کتاب و سنّت کے قطعی فیصلے کی رُو سے وہ شرک کا مرتکب متصور ہوگا اور اس پر لفظ "مشرک" کا عدم اطلاق کتاب و سنّت کے احکام سے روگردانی کے مترادف ہوگا ۔ ایسے شخص کو مشرکینِ عرب سے تشبیہ دی جائے تو یہ تشدد نہیں بلکہ عین مقتضائے انصاف ہے ۔

آخر یہ کیا بات ہوئی کہ اِن صفات کا غیر اللہ میں تسلیم کرنا تو آپ کے نزدیک شرک ہو مگر اس شرک کا مرتکب مسلمان ، اور کسی پر "مشرک" کے لفظ کا اطلاق آپ کے نزدیک صریح تشدد ؟ یہ تناقض کیوں ؟

آپ کسی مسلمان کو مشرک قرار اس لیے نہیں دیتے کہ اوّلاً وہ "تاویل کی غلطی" کا شکار ہوتا ہے ۔ ثانیاً وہ شرک کو شرک جانتے ہوئے اس کا ارتکاب نہیں کرتا ۔ آپ کی یہ دونوں توجیہات میرے خیال میں مبنی بر صداقت نہیں ہیں ۔

جواب ۔ مَیں نے جس قدر بھی قرآن مجید کا مطالعہ کیا ہے ، اس کی بنا پر

میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہر وہ شخص جو شرک کا ارتکاب کرے یا جس کے عقیدہ وعمل میں شرک پایا جائے، اس کو تو اصطلاحاً "مشرک" کا خطاب دیا جا سکتا ہے اور نہ اس کے ساتھ مشرکین کا سا معاملہ کیا جا سکتا ہے۔ اس خطاب اور اس معاملہ کے مستحق وہ لوگ ہیں جن کے نزدیک شرک ہی اصل دین ہے، جو توحید کو بنیادی عقیدے کی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے، اور وحی و نبوت اور کتاب اللہ کو سرے سے ماخذ دین ہی ماننے سے انکار کرتے ہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے خود یہود و نصاریٰ کے ارتکاب شرک کا ذکر فرمایا ہے۔ مثلاً:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ (التوبہ: ۳۰)

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ...... لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ۔

(المائدہ: ۷۲-۷۳)

لیکن اس کے باوجود قرآن مجید میں ان کے لیے مشرکین کی اصطلاح استعمال نہیں کی گئی بلکہ ایک دوسری اصطلاح "اہل کتاب" ان کے لیے الگ وضع فرمائی گئی۔ پھر ان میں اور مشرکین میں صرف یہ لفظی فرق ہی نہیں رکھا گیا بلکہ ان کے ساتھ اہل ایمان کا معاملہ بھی مشرکین سے مختلف تجویز فرمایا گیا۔ اگر ان کو واقعی مشرک قرار دیا گیا ہوتا تو ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن

کے تحت ان کی عورتوں سے نکاح آپ سے آپ حرام ہو جاتا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے کتابیات کا حکم مشرکات سے بالکل الگ رکھا اور ان سے نکاح کی مسلمانوں کو اجازت دے دی۔ اسی طرح ان کے ذبائح کا حکم بھی مشرکین کے ذبائح سے مختلف رکھا۔ اس کی وجہ آخر اس کے سوا کیا ہے کہ شرک میں مبتلا ہو جانے کے باوجود وہ توحید ہی کو اصلِ دین مانتے تھے اور نبوّت و کتاب ہی کو ماخذِ دین تسلیم کرتے تھے۔ اسی بنا پر تو ان سے فرمایا گیا کہ:

تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ۔

(آلِ عمران-۶۴)

اور

وَقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِالَّذِيْٓ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَاُنْزِلَ اِلَيْكُمْ وَاِلٰـهُنَا وَاِلٰـهُكُمْ وَاحِدٌ۔

(العنکبوت-۴۶)

اس کے برعکس اللہ تعالیٰ نے "مشرک" کی اصطلاح اُن لوگوں کے لیے استعمال فرمائی جو شرک ہی کو اصلِ دین مانتے تھے، جن کا اعتراض ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ تھا کہ اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (ص:۵) اور جنہیں یہ بات سرے سے تسلیم ہی نہ تھی کہ دین کے حقائق وحی و رسالت سے ماخوذ ہونے چاہئیں۔ وَاِذَا قِيْلَ

لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا ؕ وَالبقرہ ۔ ۔ ۔ ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے نہ صرف یہ کہ "مشرک" کا نام دیا، بلکہ اہلِ ایمان کا معاملہ ان کے ساتھ اہلِ کتاب سے مختلف رکھا۔

یہ حقائق چونکہ میری نگاہ میں ہیں اس سبب سے میں یہ بات قطعی جائز نہیں سمجھتا کہ اُن لوگوں کو "مشرک" کہا جائے اور مشرکین کا سا معاملہ اُن کے ساتھ کیا جائے جو کلمۂ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے قائل ہیں۔ قرآن کو کتاب اللہ اور سند و حجت مانتے ہیں، ضروریاتِ دین کا انکار نہیں کرتے، شرک کو اصل دین سمجھنا تو درکنار اپنی طرف شرک کی نسبت کو بھی بدترین گالی سمجھتے ہیں، اور اس کے بعد تاویل کی غلطی کے باعث کسی مشرکانہ عقیدے اور عمل میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ وہ شرک کو شرک سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب نہیں کرتے بلکہ اس غلط فہمی میں پڑ گئے ہیں کہ ان کے یہ عقائد و اعمال عقیدۂ توحید کے منافی نہیں ہیں۔ اس لیے ہمیں ان پر کوئی ٹھپہ چسپاں کرنے کے بجائے حکمت اور استدلال سے ان کی یہ غلط فہمی رفع کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

آپ خود سوچیں کہ جب آپ اس طرح کے کسی آدمی کے سامنے اس کے کسی عقیدے یا عمل کو توحید کے خلاف ثابت کرنے کے لیے قرآن و حدیث سے استدلال کرتے ہیں تو کیا آپ کے ذہن میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن و حدیث کو سند و حجت مانتا ہے؟ کیا یہ استدلال آپ کسی ہندو یا سکھ یا عیسائی کے سامنے بھی پیش کرتے ہیں؟ پھر جب آپ اس سے کہتے ہیں کہ دیکھو، فلاں بات شرک ہے، اس سے اجتناب کرنا چاہیے، تو کیا آپ اس وقت

یہ نہیں سمجھ رہے ہوتے کہ یہ شرک کے گناہِ عظیم ہونے کا قائل ہے؟ اگر یہ بات نہ ہوتی تو آخر آپ اس کو شرک سے ڈرانے کا خیال ہی کیوں کرتے؟

(ترجمان القرآن ۔ مارچ ۱۹۶۳ء)

تعدادِ رکعاتِ تراویح

سوال: آپ کا ایک جواب دربارۂ تراویح ہفت روزہ "ایشیا" لاہور مورخہ ۷-۳-۹۲ میں شائع ہوا۔ جسے پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مسئلے کی کوئی عالمانہ تحقیق نہیں کی، بلکہ ایک چلتی سی بات سمجھوتہ کرانے والوں کی سی کر دی ہے جس سے مسئلہ بجائے سلجھنے کے اُلجھ گیا ہے۔ ایک طرف آپ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کی تراویح آٹھ رکعت ہی تھیں۔ دوسری طرف آپ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضؓ نے بیس جاری کیں۔ اور تمام صحابہ نے اس پر اتفاق کیا اور بعد کے خلفاء نے اسی کو دستور بنایا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب سنتِ نبوی آٹھ ہی ہے تو پھر حضرت عمر رضؓ نے بیس کہاں سے لے لیں اور کیوں کر ان کو مقرر کر دیا۔ تمام صحابہ اور خلفاء نے سنتِ نبوی کو نظر انداز کر کے بیس پر کیسے اجماع کر لیا۔ کیا یہ ممکن ہے کہ صحابہ ایسی

جسارت کریں جو مولانا یا تو آٹھ سنت نبوی نہیں، یا پھر بیس پر اجماع نہیں)۔

جب سنت نبوی بقول آپ کے آٹھ ہی رکعت ہیں، تو بجائے یہ کہنے کے کہ حضرت عمرؓ نے بیس جاری کیں، کیا یہ کہنا زیادہ قرین قیاس نہیں کہ حضرت عمرؓ نے آٹھ ہی جاری کی تھیں۔ کیونکہ اولاً تو مسنون تعداد آٹھ ہی ہے، ثانیاً اتباع سنت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ آٹھ جاری کرتے۔ ثالثاً روایت کے اعتبار سے ثابت بھی یہی ہے کہ حضرت عمرؓ نے آٹھ ہی پڑھانے کا حکم دیا تھا۔ جیسا کہ موطا امام مالک کی سائب بن یزید کی روایت سے ظاہر ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

عن السائب بن یزید انہ قال امر عمرؓ أُبی بن کعب و تمیما الداری ان یقوما الناس فی رمضان باحدی عشر رکعات (الحدیث)

"حضرت عمرؓ نے اُبی بن کعب اور تمیم داری کو حکم دیا تھا کہ وہ لوگوں کو رمضان شریف میں گیارہ رکعتیں پڑھایا کریں۔"

(بحوالہ مشکوٰۃ)

قال الباجی لعل عمر اخذ ذالک من صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

"باجی نے کہا حضرت عمرؓ نے آٹھ کی تعداد شاید صلوٰۃ

رسول اللہ سے ملی ہے۔ (تنویر الحوالک)

عن مالک انه الذی جمع علیه الناس

عمر بن الخطاب احب الی وهو احدی عشر

رکعة وهی صلوٰة رسول الله صلی الله علیه

وسلم قیل له احدی عشرة رکعة بالوتر؟

قال نعم وثلث عشرة قریب۔ قال ولا ادری

من این احدث هذا الرکوع الکثیر۔

امام مالک نے فرمایا۔ جتنی رکعتوں پر حضرت عمرؓ نے لوگوں کو جمع کیا۔ وہ مجھے زیادہ پیاری ہیں۔ اور وہ گیارہ رکعت ہی ہیں۔ اور یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ان سے پوچھا گیا: گیارہ رکعت مع وتر؟ کہا: ہاں اور تیرہ رکعت قریب ہے۔ اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ یہ بہت سارے رکوع یعنی رکعتیں کہاں سے ایجاد کر لی گئی ہیں۔

(المصابیح فی صلوٰۃ التراویح للسیوطی)

آپ کا جواب دیکھتے ہوئے سمجھ میں نہیں آتا کہ جب سنت نبوی آٹھ تھیں تو حضرت عمرؓ نے بیس رکعت کیوں جاری کیں۔ کیا ان کے نزدیک سنت رسول کی کوئی وقعت نہ تھی؟ یا سنت کی پیروی میں کمی کا احتمال تھا؟ یا بیس کے پڑھنے میں آٹھ کی نسبت امت کو آسانی تھی؟ یا بیس میں

آنحضرتؐ کی نسبت خشوع و خضوع زیادہ ہو سکتا تھا؟ آخر کون سی
ایسی مصلحت تھی، کون سا ایسا داعیہ تھا جو حضرت عمرؓ نے
ایک آسان سنّتِ نبوی کا اہمال کر کے ایک مشکل کام کا امت
کو حکم دیا؟
مذکورہ بالا حدیث جو سنداً بھی صحیح ہے اور متناً بھی
اتباعِ سنّت کی آئینہ دار بھی ہے اور صحاح سے ہم آہنگ
بھی، آپ نے اس کو تو چھوڑ دیا اور ضعاف کو لے لیا۔ جو کہ نہ
روایتاً صحیح ہیں اور نہ درایتاً۔ آخر کیوں؟ آپ کے نزدیک
احادیث کے ردّ و قبول اور اس کی ترجیح کے کون سے پیمانے
ہیں جن سے آپ ناپ تول کرتے ہیں۔ مہربانی فرما کر واضح
ذکر یں تاکہ ہم بھی کوئی اندازہ کر سکیں۔

جواب: "ایشیا" اور "شہاب" میں میرے درس کے جو خلاصے شائع
ہوتے ہیں، ان کے متعلق بارہا خود ان دونوں اخبارات میں یہ وضاحت
ہو چکی ہے کہ وہ میرے اصل الفاظ میں نہیں ہوتے۔ نہ میری پوری بات
اس میں نقل کی جاتی ہے، اور نہ وہ مجھے دکھا کر شائع کیے جاتے ہیں۔ مگر اس
کے باوجود لوگ ان خلاصوں کو پڑھ کر میرے اوپر آئے دن سوالات کی بوچھاڑ
کرتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے جواب دیتے دیتے میں تنگ آ گیا ہوں۔
میں ان خلاصوں کی اشاعت پر صرف اس لیے راضی ہوا تھا کہ ملک نصر اللہ
خاں صاحب عزیز اور کوثر نیازی صاحب کے خیال میں اس طرح میرے

درس کا کچھ نہ کچھ فائدہ عام ناظرین کو بھی حاصل ہوتا رہے گا۔ لیکن اگر اُن پر سوالات کی پیدائش اسی رفتار سے جاری رہی جیسی کہ اب تک رہی ہے تو مجھے مجبوراً ان دونوں حضرات سے یہ گزارش کرنی پڑے گی کہ اس سلسلے کو روک دیں۔ آخر میں دوسروں کی مرتب کردہ رپورٹوں کی جواب دہی کہاں تک کرتا رہوں۔

تراویح کی رکعات کا مسئلہ اُن مسائل میں سے ہے جن پر مدت دراز کے جھگڑوں اور مناظروں نے فریقین کو بے انتہا ذکی الحس بنا دیا ہے۔ اسی وجہ سے آٹھ رکعت یا بیس رکعت کا لفظ کسی کی زبان سے نکلتے ہی کوئی ایک گروہ اس پر آستینیں چڑھا لیتا ہے اور چیلنج بازی شروع کر دیتا ہے۔ مذکورۂ بالا سوال اسی کیفیت کا نتیجہ ہے۔ حالانکہ یہ مسئلہ ایسا نہیں ہے جس پر اتنے جھگڑوں کی کوئی حاجت ہو۔ اگر کسی کے نزدیک آٹھ رکعت ہی ثابت ہوں تو وہ آٹھ پڑھے اور خواہ مخواہ بیس رکعت کو بدعت قرار دینے پر اپنا زور صرف نہ کرے۔ اور اگر کسی کے نزدیک ۲۰ رکعت ہی ثابت ہوں تو وہ بیس پڑھے اور آٹھ رکعت پڑھنے والوں کی مخالفت میں وقت ضائع نہ کرتا رہے۔ دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کو اس سے بدرجہا زیادہ اہم مسائل درپیش ہیں۔ وہ ہماری توجہ اور محنت اور اوقات اور اموال کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ اُن کو چھوڑ کر [illegible] ن مسائل پر جھگڑے اور بحثیں کرنے میں سارا زور لگا دینا خدا کے دین کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔

محترم سائل نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آٹھ رکعت سے زائد پڑھنا خلافِ سنت ہے۔ اور اس دعوے کی بنا انہوں نے اس بات پر رکھی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح میں آٹھ ہی رکعت پڑھی ہیں۔ حالانکہ اگر اس امام بنا پر آٹھ رکعت سے زائد پڑھنے کو خلافِ سنت کہنا درست ہو تو پھر تمام عمر حضور نے تراویح صرف تین مرتبہ ہی جماعت کے ساتھ پڑھنی چاہیے اور اس سے زائد باپڑھنے کو بھی خلافِ سنت قرار دے دیا جانا چاہیے۔ اس لیے کہ حضورؐ سے باجماعت تراویح صرف اسی حد تک ثابت ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اس معاملہ میں حضرت عمرؓ کا یہ اجتہاد کہ پورے رمضان میں بالالتزام تمام مساجد میں ہر روز باجماعت تراویح کا اہتمام کیا جائے، آپ نے قبول فرمالیا اور اسے خلافِ سنت قرار نہیں دیا تو آخر تراویح کے لیے ۲۰ رکعت مقرر کرنے کے بارے میں ان کا اجتہاد کس دلیل سے خلافِ سنت ہوگیا؟

سائل فاضل کی یہ کوشش کہ حضرت عمرؓ سے ۲۰ رکعت کے ثبوت ہی میں سرے سے شک پیدا کر دیا جائے، درحقیقت مکابرہ کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ بات قریب یقینی طور پر ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے تراویح کے لیے ۲۰ رکعت مقرر کی تھیں، صحابہ نے اسے قبول کیا اور ان کے بعد بھی خلفاء اور صحابہ کا عمل اس پر رہا۔ ترمذی کا بیان ہے:

واکثر اھل العلم علی ماروی عن عمر وعلی وغیرھما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عشرین رکعۃ۔

"اکثر اہلِ علم اسی مسلک پر ہیں جو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اور
اُن کے علاوہ دوسرے صحابہ سے مروی ہے یعنی ۲۰ رکعت۔"

محمد بن نصر المروزی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود کا یہی عمل نقل کیا ہے۔
ابن ابی شیبہ نے اسے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت اُبی بن کعب، اور متعدد
دوسرے صحابہ کا اثر بتایا ہے۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ جمہور علماء ۲۰ رکعت ہی
کے قائل ہیں اور صحابہ سے اس بارے میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہوا ہے۔
المغنی میں ابنِ قدامہ لکھتے ہیں:

"امام احمد بن حنبل رحمہ کے نزدیک تراویح کے معاملہ میں ۲۰
رکعت ہی کا مسلک مرجح ہے اور اسی کے قائل سفیان ثوری اور
ابو حنیفہ اور شافعی ہیں۔ مگر امام مالک ۳۶ کے قائل ہیں اور وہ
کہتے ہیں کہ قدیم سے اسی پر عمل چلا آرہا ہے ...... اس کے
مقابلے میں ہمارا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب متفرق طور
پر تراویح پڑھنے والے تمام لوگوں کو اُبی بن کعب کی امامت میں
جمع کیا تو حضرت اُبی ۲۰ رکعتیں پڑھاتے تھے ...... اور حضرت
علیؓ سے بھی یہی ثابت ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو رمضان میں
۲۰ رکعت تراویح پڑھانے پر مامور کیا تھا۔ یہ عمل قریب قریب
اجماع کا ہم معنی ہے ...... اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ بعد
میں تمام اہلِ مدینہ ۳۶ رکعت تراویح پڑھنے لگے تھے تب بھی جو کچھ
حضرت عمرؓ نے کیا تھا اور جس پر صحابہ ان کے زمانے میں متفق

ہو گئے تھے اسی کی پیروی کرنا زیادہ بہتر ہے۔"

(جلد اوّل - ص ۲۹۰-۲۹۱)

اس کے مقابلہ میں محترم سائل کا تمام تر اعتماد صرف اس روایت پر ہے جو امام مالک نے مؤطا میں سائب بن یزید سے نقل کی ہے اور جس میں وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے وتر سمیت ۱۱ رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ لیکن اس سلسلے میں تین باتیں قابلِ غور ہیں۔ اوّل یہ کہ اسی مؤطا میں امام مالک یزید بن رومان کی یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ:

حضرت عمرؓ نے وتر سمیت ۲۳ رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ مگر محترم سائل نے اس روایت کو نظر انداز کر دیا۔ دوم یہ کہ وہی سائب بن یزید جن سے امام مالک ۱۱ رکعت کی روایت نقل کرتے ہیں ان سے ایک دوسری روایت بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ۲۰ رکعت کے حق میں نقل کی ہے۔ اور اس سے گمان ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اگر پہلے ۱۱ رکعتیں مقرر کی بھی تھیں تو بعد میں ان کو ۲۳ رکعت سے بدل دیا ہوگا۔ سوم یہ کہ امام مالک خود ان دونوں روایتوں پر عمل نہیں کرتے بلکہ ۳۶ رکعتوں کے حق میں اس بنا پر فیصلہ دیتے ہیں کہ مدینے میں ایک صدی سے زیادہ مدت سے تین رکعت وتر اور چھتیس رکعت تراویح پڑھنے کا طریقہ رائج تھا۔ بیوطی المصابیح میں جو کچھ چاہیں لکھیں مگر فقہائے مالکیہ اپنے امام کا یہی قول صحیح مانتے ہیں۔

ان امور پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ رکعتیں ہی پڑھی ہیں، لیکن صحابہ اور تابعین نے بالعموم عشرہ کے

اس قول کا مطلب یہ نہیں لیا ہے کہ آٹھ رکعت پڑھنا ہی سنّت ہے اور اس سے زیادہ پڑھنا خلافِ سنّت یا بدعت ہے۔ آخر یہ کیسے تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ صحابۂ کرام اور تابعین اور ائمۂ مجتہدین سنّت اور بدعت کے درمیان تمیز کرنے کی اہلیت نہ رکھتے تھے یا اس درجہ محروم تھے یا جان بوجھ کر وہ سنّت کو چھوڑ کر ایک بدعت کو اختیار کر سکتے تھے۔

بہرحال اگر کوئی شخص حضور صلے اس فعل کو اس معنی میں لیتا ہو کہ آپ کا نشا ۸ رکعت ہی کو سنّت کی حیثیت سے جاری کرنے کا تھا تو وہ شوق سے اس پر عمل کرے۔ اور جو اس معاملہ میں اس کے ہم خیال ہوں وہ اس کی پیروی کریں۔ لیکن ۲۰ رکعت کے دلائل اتنے کمزور نہیں ہیں کہ اسے خلافِ سنّت قرار دینا اتنا آسان ہو جتنا سمجھ لیا گیا ہے۔

(ترجمان القرآن ۔ مئی ۱۹۶۳ء)